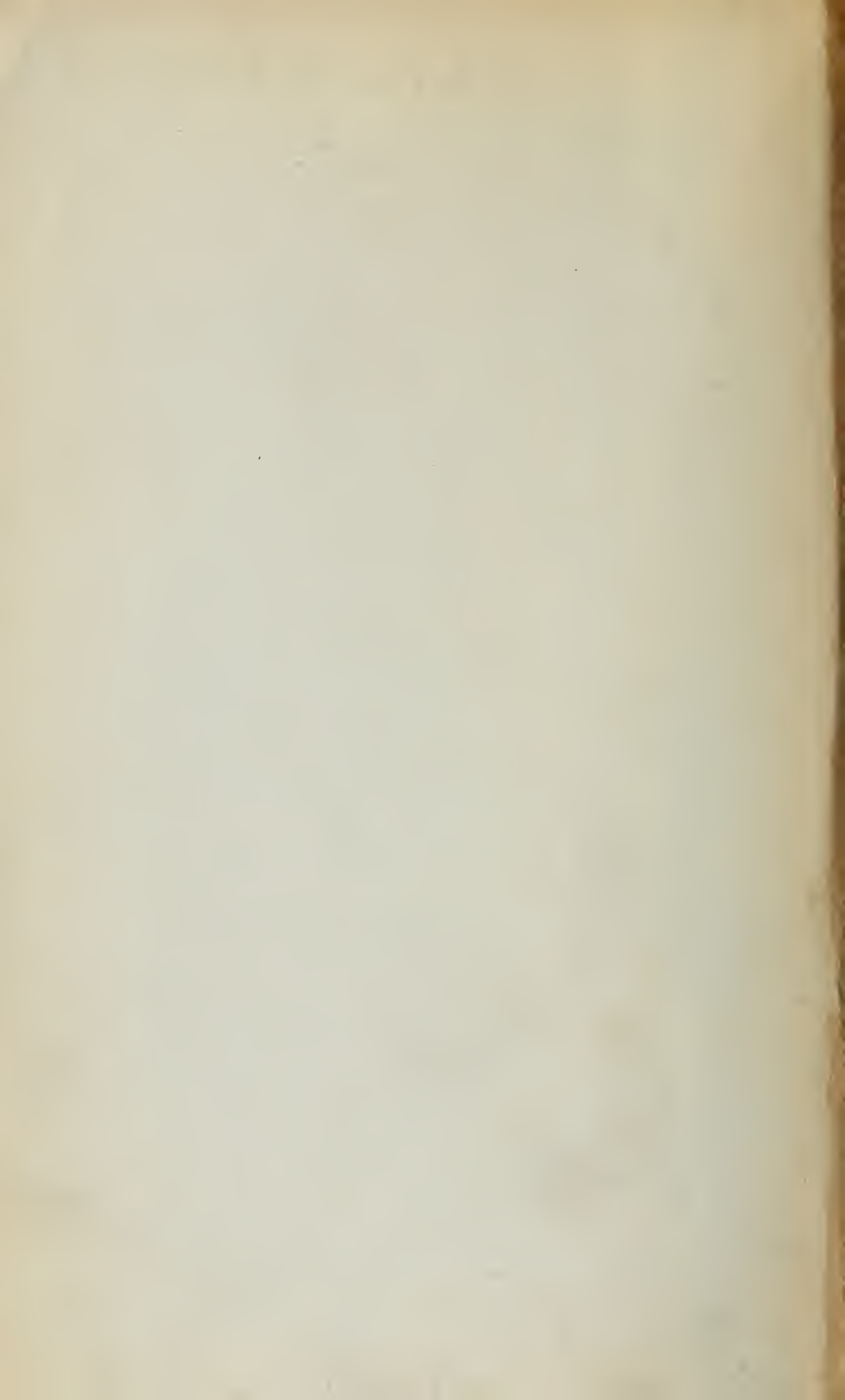


Lazarus Fränkel



Jüdische Zeitschrift

für

Wissenschaft und Leben.

Herausgegeben

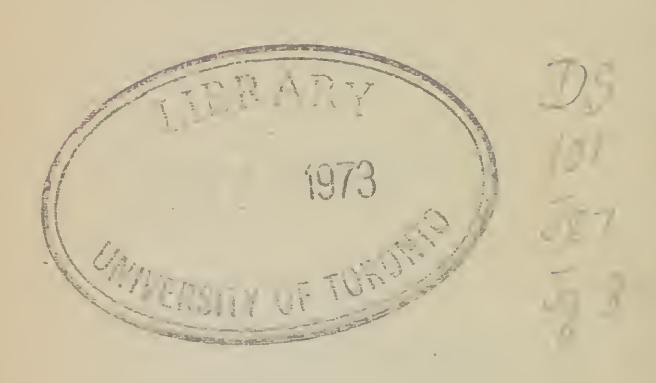
von

Dr. Abraham Geiger,
Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Berlin.

Achter Jahrgang.



Breslau, 1870.
Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).



Inhalt.

Abhandlungen:

Recensionen:

Umschau:

Aus Briefen:

Abhandlungen.

I.

Die Versammlung zu Leipzig und die zu Philadelphia.

Die einzige würdige Aufgabe für das Judenthum unserer Zeit ist — nun mit Ernst dessen ewige und menschheitliche Aufgabe zu ergreifen. Das Judenthum hat in seinen erleuchteten Geistern mit allem Nachdrucke betont, daß es nicht auf vorübergehenden, zeitlichen und localen äußeren Satzungen beruhe, sondern daß es die ewigen Grundsätze vollendeter Sittlichkeit zur Verwirklichung zu bringen berufen sei. Das Judenthum hat als seinen Zielpunkt die Vereinigung der ganzen Menschheit unter seinem Panier erleuchteter Gotteserkenntniß und edler Gesittung verkündet.

Das Judenthum unserer Zeit muß sich zu dem vollen Bewußtsein dieser Aufgabe erheben; es muß die muthige Erkenntniß in sich nähren, daß eine Religion, welche, sei es principiell, sei es aus vermeinter Treue gegen herkömmliche Anordnungen, sich zum ausschließlichen Antheile eines beschränkten Theiles der Menschheit einengt, sich selbst damit auch zur kümmerlichen, blos von vergänglichen zeitlichen Bedingungen getragenen Secte degradirt, daß eine Religion nur dann das Recht auf diesen ehrwürdigen Namen hat, wenn sie die Kraft in sich fühlt, die Religion zu sein, der ganzen Menschheit die Gedanken des Heils zu spenden.

Bis zur neuen Zeit konnte das Judenthum nicht mit vollem Ernste an die Erfüllung dieser seiner Aufgabe gehn. Um erscheinen zu können, um zu erstarken, mußte es, gemäß dem ganzen Culturgange der Menschheit, in nationalem Gewande auftreten und dieses

dann um so enger anlegen, je feindseliger man von Außen gegen es auftrat. Die Culturentwickelung wird sich jedoch nunmehr ihres allgemeinen menschheitlichen Charakters bewußt, und so muß auch das Judenthum seine nationale Einengung aufgeben und ohne Zagen, seines ewigen Inhaltes versichert, in die weiten Hallen der Menschheit vordringen. Diese aber ist in einer sehr starken religiösen Gährung begriffen; vergeblich müht sich die herrschende Religion ab, ihren Einfluß weiter zu behaupten. Das Christenthum tritt, wenn es darauf beharrt die Anerkennung zu erlangen, daß es als ein neues Lebenselement eingetreten sei, wenn es demgemäß will, daß sein Stifter als der Mittelpunkt der Weltgeschichte übermenschlich verehrt werde, von Tag zu Tage mehr in Widerspruch mit der erleuchteten Vernunft. Giebt es diesen Anspruch auf, so hört es auf Christenthum zu sein, wird eine zeitliche Phase des Judenthums, welches in seiner Fortentwickelung der heilbedürftigen Menschheit Befriedigung gewähren soll.

Das nun ist die Aufgabe der Wissenschaft, das die Aufgabe der Lebensgestaltung innerhalb des Judenthums. Unser gegenwärtig gewonnener tieferer Einblick in die geschichtliche Geistesbewegung der Menschheit setzt uns in den Stand, Werden und Ausbildung des Judenthums gerechter zu würdigen als es irgend einer früheren Periode möglich war; wir lernen die früheren Entwickelungsstufen begreifen und ehren, ohne darum das Recht unserer fortgeschrittenen Einsicht aufzugeben. Und diesen Einblick in die verschlungenen Gänge des Alterthums zu gewinnen, uns in den Geistesproceß zu versenken, der die merkwürdigen Gestaltungen des Judenthums zu den verschiedenen Zeiten aus sich hervorgebracht, das ist eine würdige Arbeit für unsere Zeit. Jede Einzelforschung in diesem Sinne befreit und fördert das Judenthum; jeder Versuch, einen gesunden Gesammtüberblick über seine Entstehung und seine Gänge zu gewähren, den Einblick in seine treibende Kraft zu eröffnen, führt es dem Ziele seiner Weltmission näher. Das ist ächtjüdische Wissenschaft, so sehr sie vergänglichen Erscheinungen ihren Rechtsanspruch auf ewige Dauer abstreift und ihnen nur zeitliche Berechtigung zuerkennt.

Dieser großen Aufgabe der Wissenschaft, welche bindet, indem sie löst, zur großen Vereinigung aufruft, indem sie aus engen Banden befreit, muß auch die Lebensgestaltung folgen, wenn sie heilsam für die bisherigen Bekenner des Judenthums wirken, es zum Gefäße

des Heils für die Gesammtmenschheit machen will. Nicht die national ausgeprägte überkommene Form darf ihr Leitstern sein, sondern lediglich die menschheitlich ewige Idee; alles praktische Streben führt nur dann zu gesunden Zuständen, wenn es nicht Veraltetes und Einengendes gewaltsam aufrecht erhalten will, sondern mit schöpferischem Hauche das Welke abwirft und als frische die ganze vorangeschrittene Menschheit zu beseelen fähige und bestimmte Kraft sich bewährt.

Das muß in jedem einzelnen kleinen Kreise angestrebt werden, dazu muß die Vereinigung zur Gesammtthätigkeit hinführen; die rüstig Strebenden aus den verschiedensten Gemeinden sollen sich zusammenschaaren, um einander zu erfrischen und zu ermuthigen, den Blick zu erweitern und die große Aufgabe ernster sich gegenseitig vorzuführen, durch deren Ausspruch und Klarlegung sie zu deren Erfüllung auch weiterhin aneifern. Nur das kann das höhere Ziel solcher Versammlungen sein, das sie als leitenden Gedanken im Auge haben müssen, wenn sie auch nicht unvorbereitet demselben sich nähern können. Wohl weiß ich, daß noch viele Uebergangsstufen zu erklimmen und zu beschreiten sind, bevor die volle Höhe erreicht und ihr gemäß die praktische Gestaltung bewirkt werden kann; wohl verkenne ich nicht die allmälige Ueberleitung aus den wenn auch verwitterten, dennoch noch stark wurzelnden Anschauungen und namentlich den darauf gegründeten Institutionen zu der gesunden Auffassung und kräftigen Ausprägung in den Lebensverhältnissen. Aber alle diese Uebergänge müssen bewußte Vorbereitung und Anbahnung sein, sie müssen in ihrem Charakter als Uebergänge erkannt werden und nicht zu schwächlichen, engherzigen, abschließenden Vermittelungen herabsinken.

Der Uebergang ist in Europa, in Deutschland schwieriger als in der neuen Welt, und das Verfahren wird demgemäß auch ein verschiedenes sein müssen. *Wir* haben alte Gemeinden, in denen Jahrhunderte lang gepflegte Institutionen fest wurzeln; Amerika's Gemeinden sind erst in der Entstehung begriffen und werden von vorn herein vom Geiste unserer Zeit durchweht, auf deren Anschauungen neu begründet. *Unsere* Gemeinden bilden eine räumliche Einheit; alle jüdischen Bewohner eines Ortes bilden eine in sich geschlossene Gemeinde, deren Zusammengehörigkeit theils durch gesetzliche Maßregeln befestigt, theils durch langjährigen geschichtlichen Zusammenhang innerlich eng verbunden ist. Dieses räumliche Band umschließt aber Mitglieder noch so abweichender Gesinnung, von

denen ein jeder Theil den Anspruch macht, daß seine Anforderungen für die ganze Gemeinde maßgebend sein sollen. Dieses, wenn auch sehr zufällige, dennoch durch vielfache Verschlingungen feste Band zu lösen bliebe, wo und wenn es auch gesetzlich zulässig wäre, unter unsern Verhältnissen immerhin sehr bedenklich. Sollen aber die Gemeindeverbände in ihrer Einheit verbleiben, so stößt, bei deren verschiedenartigen Bestandtheilen, ein jeder Versuch zur fortschreitenden Entwickelung aus der herkömmlichen Enge heraus auf die schwersten Hindernisse. Rabbiner und Gemeindeverwaltungen werden in ihrem Verfahren ängstlich schwankend, und die ersteren bilden aus diesem ihnen aufgedrängten praktischen Verhalten gar ein wissenschaftlich religiöses System, das, je weniger es auf Principien ruht, seine Accommodationstheorie mit um so polternderem Eifer vertritt. Amerika hingegen hat eine beträchtliche Anzahl von Gemeinden, welche nur gleichgesinnte Glieder umschließen, die daher unbehindert von ungleichartigen Elementen ihren Gesinnungen und Bestrebungen den vollen Ausdruck geben können, und deren Rabbiner um so entschiedener die Aufforderung haben, diese Anschauungen als das Charakteristische ihrer Gemeinden zu erfassen, zu befestigen, zu verkünden und in allen Institutionen klarer hervortreten zu lassen. — Unsern Sitten und der Zusammensetzung unserer Gemeinden, namentlich der großen, entsprechen nicht allgemeine Gemeindeversammlungen, vielmehr werden die Beschlüsse von den Rabbinern und den gewählten Vertretern gefaßt, wobei die letzteren umsomehr in den Vordergrund treten, als sie viel bestimmter durch ihre Wahl als Vertrauensmänner bezeichnet werden; daher stellt sich in unsern Zuständen die Zuziehung von Gemeindevertretern und andern Männern anerkannter Geltung zu Versammlungen, welche über öffentliche Angelegenheiten berathen, als nothwendig heraus, während in Amerika, wo Gemeindeversammlungen erst endgültige Beschlüsse fassen, die Vorberathung durch die Rabbiner allein genügt.

Wir müssen daher von vorn herein von einer Conferenz amerikanischer der entschiedenen Richtung angehöriger Rabbiner ein bestimmteres und die Zielpunkte klarer hervorhebendes Auftreten erwarten als von einer deutschen gemischten „Synode". Die Kritik hat für deren Beurtheilung verschiedene Maßstäbe anzulegen, allein sie braucht gegen keine von ihnen ihr Recht aufzugeben, sie hat vielmehr immerhin die Pflicht sie dahin zu betrachten, ob sie auf

ihren abweichenden Standpunkten die Durchdringung des höheren jüdischen Gedankens, dessen Ausprägung in allen Institutionen, den erweiterten Einfluß des Judenthums zur Erhebung und Befreiung des Geistes in der ganzen Menschheit gefördert haben.

Die Thatsache kann nicht verdunkelt werden, daß die Leipziger „Synode" nicht befriedigt hat. Das allgemeine Urtheil lautet dahin, daß ihr das Gepräge der Schwächlichkeit aufgedrückt gewesen, daß die Philippson'sche Erklärung blos die Tendenz einer Reclame nach Außen verrathen habe und ohne Kraft, ein consequentes Verfahren nach Innen hervorzurufen, nicht blos werthlos gewesen, sondern dem Ganzen von vorn herein einen verschwommenen Charakter gegeben habe, daß die darauf folgenden Besprechungen gottesdienstlicher Fragen sich an Geringfügiges angeklammert haben, da ihnen ein jedes tiefere Eingehen auf Grundanschauungen gefehlt habe, daß sie eine principielle Aengstlichkeit vor entschiedener Freisinnigkeit gehabt, daß sie eben an der Gesinnung gekrankt habe, welche so muthig ist einige Schritte zurückzuweichen und so kühn conservativ zu — scheinen.

Dieses Urtheil mag etwas zu hart sein, und ist dennoch nicht ungerecht. Zu hart ist es insofern, als es den anwesenden Mitgliedern das zur Last legt, wofür die Verantwortlichkeit der gesammte freisinnige Theil der deutschen Judenheit zu tragen hat. Warum fehlten so viele freisinnige Rabbiner? warum waren so viele der entschiedenen Richtung huldigende Gemeinden, namentlich des ganzen südwestlichen Deutschlands, nicht vertreten? Haben sie dann das Recht, die Versammlung anzuklagen, weil sie mit einer oder wenigen Stimmen Majorität zaghafte Beschlüsse faßt? Zu hart insofern, als eine größere Versammlung mit Laien-Elementen zum ersten Male zusammentrat, als die Rabbiner selbst nach langer Unterbrechung mit einer gewissen Scheu die Oeffentlichkeit betraten; zu hart als die ganze Versammlung zu büßen hat, was die liturgische Commission gefehlt, deren Bericht, wenn man dieses Aggregat von kleinlichen oder haltlosen Vorschlägen so nennen darf, die größte Unbeholfenheit an den Tag legte und die dennoch für diesen die Priorität verlangt und — was allerdings Schwäche der Versammlung war — erlangt hat. Doch jedenfalls war diese erste Versammlung ein Versuch, der unreif zu größerer Reife hintreiben wird und muß.

Einer ins Einzelne gehenden Beurtheilung der Discussionen

und Beschlüsse bedarf es meinerseits nicht. Meine Thesen sind bekannt; daraus ergiebt sich, daß mir die ganze Eintheilung der Versammlung für ihre Berathungen ungenügend erscheint, und daß meine Anforderungen für das was in Betreff des Gottesdienstes geschehen soll, weit entfernt sind von jener Mäkelei um Kleinigkeiten, die zu Nichts führt. Die Gegenstände der Berathung sind in diesen Blättern von mir genügend besprochen, so daß eine Wiederholung meiner abweichenden Ansichten überflüssig ist.

Gehen wir zur amerikanischen Rabbiner-Conferenz! Ihre zu Philadelphia am 3. November und den folgenden Tagen gepflogenen Verhandlungen und abgegebenen Erklärungen scheinen in Deutschland wenig bekannt zu sein, und dennoch verdienen sie es in hohem Grade. Von vorn herein wollten und sollten blos Männer von gleicher, entschieden fortschrittlicher Richtung zusammen tagen, sie alle getragen von ihren gleichgesinnten Gemeinden, — ein kleines Häuflein zwar, blos fünfzehn waren angemeldet, von denen zwei gar nicht erschienen, die übrig bleibenden auch kaum irgend einmal vollzählig waren, aber sie waren um so einmüthiger, um so froheren Muthes und Vertrauens, und Alle tüchtig. Wir begegnen hier durchgehends Fleisch aus unserm Fleische, Geist von unserm Geiste; es sind Deutsche, die über das Meer gewandert, ihr Wissen und ihre theologische Richtung aus dem ursprünglichen Vaterlande mitgebracht und die an dessen Geistesquellen sich noch weiter laben, die aber unter den freieren Verhältnissen Amerika's zu einem energischeren und consequenteren Wirken befähigt und angetrieben sind. Da sind Namen von gutem Klange noch aus ihrer Wirksamkeit her im ehemaligen Heimathlande, gar liebe wackere alte Freunde. Da ist der würdige besonnene S. Adler, der seine aus den Rabbinerversammlungen der vierziger Jahre bekannte Neigung zum apologetischen Conservatismus später wohl schon in Deutschland aufgegeben, jedenfalls aber am Borde des Auswanderer-Dampfbootes zurückgelassen, da treffen wir den allezeit von jugendlich edlem Eifer erglühenden Einhorn, der schon in Schwerin und Pest seine Entwickelung durchgemacht und sich nun so wohlthuend von der freien Luft Amerika's umweht fühlt, da finden wir auch den geraden offenen Hirsch, der seine Philosopheme und die Lust am Symbolisiren dem praktischen Geiste Amerika's anbequemt; auch Andere, die weniger bekannt im Vaterlande, doch mir sehr wohl bekannt, begrüße ich mit Freuden, Namen wie Deutsch,

Felsenthal, Kohler u. A. Wenn ich der Andern hier nicht namentlich gedenke, so soll damit das Verdienst der Wackern nicht angetastet werden, sondern es hat seinen Grund lediglich darin, daß sie mir persönlich weniger nahe stehen.

Bei der bestimmten Richtung, der die Versammelten huldigen, ließ sich von vorn herein erwarten, was wirklich geschehen, daß ihre Beschlüsse von den Gemäßigteren zum Theile ungünstig beurtheilt werden; wenn sich nun herausstellt, daß auch Weiterstürmende mit ziemlicher Heftigkeit ihren Tadel über sie ergießen wegen des Mangels an Entschiedenheit, so mag Dies gleichfalls nicht auffallen. Allein auch eine unbefangene Kritik heftete sich an Berathungen und Beschlüsse und, wir müssen es bekennen, nicht überall mit Unrecht. Jedoch muß eine genauere Mittheilung über die Resultate und, wo es von Werth, auch über den Gang der Verhandlungen vorangehen, ehe wir die daran sich knüpfenden Urtheile erwägen.

Auch in Amerika hat man den gottesdienstlichen Fragen die Priorität eingeräumt, und man hat die folgenden Vereinbarungen getroffen:

Die Rabbinerconferenz erklärt, daß das Judenthum auf seiner gegenwärtigen Entwickelungsstufe zu folgenden im Cultus auszuprägenden Grundsätzen sich bekennt:

1. Das messianische Ziel Israels ist nicht die Wiederherstellung des alten jüdischen Staates unter einem Sohne David's, die abermalige Absonderung von den Völkern, sondern die Vereinigung aller Menschen als Gotteskinder im Bekenntniß zur Einig-Einzigkeit Gottes, zur Einheit aller Vernunftwesen und deren Berufung zur sittlichen Heiligung.

2. Den Untergang des zweiten jüdischen Staates betrachten wir nicht als Strafe für die Sündhaftigkeit Israels, sondern als eine Folge der in der Verheißung an Abraham und immermehr im Laufe der Weltgeschichte sich kundgebenden göttlichen Absicht, die Mitglieder des jüdischen Stammes zur Lösung ihrer hohen Priesteraufgabe, die Nationen zur wahren Erkenntniß und Verehrung Gottes zu leiten, nach allen Theilen der Erde zu senden.

3. Das Ahronidische Priesterthum und der mosaische Opfercultus waren bloße Vorstufen für das mit der Zersplitterung des jüdischen Stammes thatsächlich beginnende Priesterthum der Gesammtgemeinde und das dem Allerheiligsten allein wohlgefällige

Opfer inniger Andacht und sittlicher Heiligung. Diese, die höhere Religiosität vorbereitenden Institutionen sind sonach mit der Zerstörung des zweiten Tempels ein für alle Mal der Vergangenheit anheimgefallen und nur in diesem Sinne, in ihrer Erziehungskraft in unsern Gebeten zu erwähnen.

4. Jede Unterscheidung zwischen Ahroniden und Nichtahroniden in Bezug auf religiöse Rechte und Pflichten ist daher im Cultus wie im Leben völlig unstatthaft geworden.

5. Die Auserwähltheit Israel's zum Religionsvolke, zum Träger der höchsten Idee der Menschheit ist nach wie vor scharf zu betonen und eben darum unter gleich scharfer Betonung seiner weltumschließenden Mission und der gleichen Liebe Gottes gegen alle seine Kinder zu erwähnen.

6. Der Glaube an leibliche Auferstehung hat auf jüdischem Boden keine Begründung, und die Unsterblichkeitslehre ist ausschließlich in Bezug auf geistige Fortdauer auszusprechen.

7. So dringend auch die Pflege der hebräischen Sprache, worin die göttlichen Offenbarungsgesetze niedergelegt und die unsterblichen Denkmäler einer, alle gebildeten Nationen beherrschenden Literatur aufbewahrt sind, so ist dieselbe doch thatsächlich für die weit überwiegende Mehrzahl der heutigen Glaubensgenossen eine unverständliche geworden, die deshalb beim Gebete, das ohne Verständniß ein seelenloser Körper, vor der verständlichen Sprache, soweit es unter den obwaltenden Verhältnissen rathsam, zurückweichen muß.

Man hat in den amerikanischen Kreisen, welche mit der deutschen Lit. und den deutschen Vorgängen bekannt sind, die nahe Verwandtschaft dieser Erklärungen mit den von mir aufgestellten Thesen erkannt; ich begrüße sie daher mit um so größerer Befriedigung, als sie dort zur thatsächlichen Anerkennung gelangt sind, während sie in Leipzig kaum zu nebensächlicher Berücksichtigung zugelassen wurden. Hierin erkennt man mit Freuden den frischen muthigen Sinn in Amerika gegenüber der Aengstlichkeit, welche sich unter uns jetzt geltend macht. Denn die Grundsätze sind nicht blos von den Versammelten theils einmüthig, theils mit überwiegender Majorität angenommen worden, sondern sie finden dort auch bei den Anhängern einer gemäßigteren Reform, die der Versammlung fern geblieben und sich

auch nunmehr mit ihren sonstigen Ergebnissen nicht einverstanden erklären, bei denen nämlich, als deren Organ mir der Hebrew Leader bekannt geworden, ihrem wesentlichen Inhalte nach volle Zustimmung. Doch verkennt man andererseits auch dort nicht wiederum die bedeutende Verschiedenheit in der Gedankenrichtung und der davon bedingten Fassung und Ausdrucksweise, welche zwischen den dortigen Erklärungen und den diesseitigen Thesen sich offenbart, und man neigt sich mit großer Bestimmtheit der deutschen Fassung zu.

In der That kann ich die dortigen Abweichungen nicht als glückliche anerkennen. Abgesehen von dem Mangel an Präcision und logischer Gliederung, ist die Fassung theoretisirend und dogmatisirend, so daß sie einerseits die Annahme sehr zweifelhafter, ihrer tieferen Begründung noch sehr bedürftiger Behauptungen verlangt und dennoch andererseits die Ziehung praktischer Folgerungen sehr erschwert.

Ich will keinen besonderen Nachdruck legen auf die ungeeigneten Worte in der Einleitung: „Das Judenthum auf seiner gegenwärtigen Entwickelungsstufe bekennt sich“ zu folgenden im Cultus auszuprägenden Grundsätzen. Doch zeigen auch sie, wie man sich im dogmatisirenden Drange im Ausdrucke vergriffen und da wo es sich blos um Grundgedanken handelte, die bei der nothwendigen Umgestaltung des Gottesdienstes leiten sollen, und zu denen man sich selbst offen bekennen wollte, dem Judenthume ein Bekenntniß octroyirt, das weit entfernt ist erschöpfend zu sein und das denn doch wieder Dinge enthält, die durchaus kein Bekenntniß sind, sondern lediglich eine Anleitung für die gegenwärtige Cultusgestaltung. Von dieser Art ist z B. die Erklärung über den Gebrauch der hebräischen Sprache beim Gottesdienste, die wahrlich sehr wenig von einem Bekenntnisse an sich trägt, und die durch die Einschaltung: „soweit es unter den obwaltenden Verhältnissen rathsam“ Alles in der Schwebe läßt.

Das aber ist ein Grundfehler aller dieser Erklärungen, daß sie sehr viele zweifelhafte Behauptungen aufstellen und dennoch das Nöthige oft in voller Unklarheit lassen. Was soll man sich darunter denken, wenn unter 1. als das messianische Ziel Israels hingestellt wird die Vereinigung aller Menschen als Gotteskinder u. s. w., auch unter 6. verlangt wird, es sei mit scharfer Betonung der gleichen Liebe Gottes gegen alle seine Kinder zu

erwähnen und dennoch kurz vorher ebenso gefordert wird, daß die Auserwähltheit Israel's zum Religionsvolke nach wie vor scharf betont werde? Ein richtiger Gedanke ist hier so unklar wie nur immer möglich ausgedrückt. Die geschichtsphilosophische Construction über den Untergang des zweiten jüdischen Staates unter 2 ist etwas ungemein Problematisches, und ist dieser Unterbau für die etwaige Wegschaffung des ומפני חטאינו wahrlich sehr überflüssig. Und andererseits vermißt man hier Vieles, das man mit Recht erwartet. Ich will nicht davon sprechen, daß das Verlangen nach möglichster Abkürzung gar nicht zum Ausdrucke gelangt; warum wird aber kein energisches Wort gegen den starken Gebrauch einer ebenso unjüdischen wie unwissenschaftlichen Engellehre, gegen das schmachvolle Anrufen des erworbenen Verdienstes vermittelst des versuchten Sohnesopfers ('Akedah) ausgesprochen? Das sind schwere Mängel, bei denen eine genügende Kenntnißnahme von den geläuterten Anschauungen der Gegenwart und den darauf gegründeten Anforderungen vermißt wird.

Wollen nun Gemeinden die abgegebenen Erklärungen sich zur Richtschnur für die Läuterung ihres Gottesdienstes nehmen, so werden sie als entschiedene Aussprüche finden, daß die Bitte um Wiederherstellung eines jüdischen Staates, die daran sich knüpfende Aussicht auf die Wiedereinführung des Opfercultus und eines durch denselben besonders geheiligten Priesterstammes wegzufallen habe, daß ferner von der leiblichen Auferstehung nicht mehr die Rede sei. Aber unsicher werden sie umhertasten, außer den bereits erwähnten vermißten Punkten, wenn sie sich darüber entscheiden wollen, welche Stellung Jerusalem im Gebete einzunehmen habe, ob die Erwähnung des Opfercultus und der Ahronidenbevorzugung „in ihrer Erziehungskraft" etwa darin bestehen solle, daß wie bisher alle ehemaligen Opfer des Tages aufgezählt werden, des ehemaligen Priesterdienstes mit besonderer Theilnahme gedacht werde u. dgl. Kurz, ich glaube, daß meine proponirten Thesen den Vergleich mit den dortigen Erklärungen nicht zu scheuen haben. —

Es ist schon mehrfach hervorgehoben worden, daß die gottesdienstlichen Fragen, in ihrer Abhängigkeit von der Individualität und den geschichtlichen Verhältnissen der verschiedenen Gemeinden, gerade am Wenigsten sich zu Gesammtberathungen eignen und bei ihnen am Schwersten eine heilsame Einigung zu erzielen ist. Weit ersprießlicher konnten die Verhandlungen über Ehegesetzliches

ausfallen, und wir begegnen hier in der That einigen recht fruchtbaren Resultaten, während auch hier andererseits wieder die Lust am Theoretisiren und Dogmatisiren mit ihren höchst schwankenden Folgerungen hervortritt. Ueber Trauung lauten die ersten Feststellungen:

1. Es soll bei Eheschließungen die Braut nicht länger eine passive Stellung einnehmen, sondern ein gegenseitiges Sichangeloben von Seiten des Bräutigams und der Braut durch das Sprechen derselben Trauungsformel, verbunden mit gegenseitiger Darreichung eines Ringes, stattfinden.

2. Die Trauungsformel laute: „sei mir geweiht als Ehegatte resp. Ehegattin nach dem Gesetze Gottes."

Bleiben wir zuvörderst bei diesen Aenderungen in der Trauungsceremonie stehen. Im Allgemeinen lege ich auf die Verschiedenheit der Anordnungen bei derselben, namentlich insofern sie das Thun und Reden des Brautpaares selbst während derselben betreffen, einen sehr geringen Werth. Das Wesentliche ist, daß der Augenblick des Eintritts in die sittliche Lebensgemeinschaft entsprechend seiner Bedeutung würdig und feierlich sei, so daß das Brautpaar in seiner Stimmung gehoben werde. Dieses selbst ist zu sehr erfüllt, als daß es seine Worte und seine symbolischen Thaten genau zu erwägen in der Lage ist. Allein, sagt man uns, es handelt sich hier um ein Princip; die Gleichstellung des Weibes mit dem Manne soll constatirt werden. Ich scheue nicht es auszusprechen, daß ich mit dem Mißbrauche, welcher gegenwärtig mit diesem an sich richtigen Grundsatze getrieben wird, durchaus nicht einverstanden bin. Das Weib ist dem Manne ohne Zweifel ebenbürtig und nimmt dennoch eine andere Stellung in der Gesellschaft und in der ehelichen Gemeinschaft ein als der Mann und wird sie ewig behalten. Es mag Vieles in unsern bestehenden Verhältnissen zu Gunsten des Weibes zu ändern sein, dennoch wird der Mann immer der Herr des Hauses bleiben, die entscheidende Stimme haben, seine Aufgabe wird zunächst die Ernährung des Weibes und der Kinder, die Erhaltung des Hauses sein, seinen Namen nimmt das Weib an, tragen dann die Kinder, und was den Eintritt in die Ehe betrifft, so wird immer der Mann um das Weib werben und nicht umgekehrt. Wohl sollen beide in der ernsten Stunde der Trauung an die Pflichten, welche ein jedes von ihnen in verschiedener Art übernimmt, ermahnt werden, und fast überall durchgedrungen

ist die Einrichtung, daß vor dem eigentlichen symbolischen Trauungsacte auch an beide das Verlangen gestellt wird, sie sollen das Gelöbniß der Erfüllung von ihnen zu übernehmender Pflichten bekräftigen. Allein bei der Handlung der Trauung selbst soll der Mann im Vordergrunde stehen, er soll die Stellung als Familienhaupt alsbald einnehmen, soll der ihm obliegenden viel weitergreifenden Verpflichtung von vorn herein inne werden. Das Weib hat einen engern Kreis, innerhalb dessen es seine Pflichten zu erfüllen hat, und da waltet das Herz, das immer rege des Weibes; der Mann hat sich mehr im weiten Leben zu bewegen, er bedarf des ernsten Willens und Entschlusses, die geweckt und gekräftigt werden sollen. Wohl weiß ich, daß unsere Trauungsceremonie mehrfach von der veralteten Anschauung durchzogen ist, daß der Mann als der Besitzergreifende, das Weib als das fast willenlos sich ergebende gilt. Inwieweit nun diese Stellung des Weibes dem Manne gegenüber in den Satzungen dem Weibe ungerechte Fesseln anlegt, da breche man sie, ich arbeite freudig mit; giebt sie es der Willkür des Mannes preis, so sei man ein treuer Schutz der Schwachen und zügle den Uebermuth des Starken, ich stimme gern allen diesen Maßregeln bei. Allein gerade in der Trauungsceremonie erblicke ich nicht im Entferntesten eine Zurücksetzung oder gar Beeinträchtigung des Weibes. Was sie ehedem bedeutet hat, daran denkt Niemand mehr; gegenwärtig ist sie der symbolische Act, vermittelst dessen die bereits übernommenen Verpflichtungen verbindlich werden, der Entschluß zur abgeschlossenen Thatsache wird. Und da muß ich bekennen, daß es mir weit entsprechender erscheint, wenn der thatkräftige Mann handelnd für beide eintritt, das von beiden gegebene Versprechen durch Wort und That besiegelt, das züchtige Weib aber, das schon sein „Ja" mehr gelispelt als vernehmlich gesprochen hat, nicht vor der Oeffentlichkeit zu sprechen und zu handeln habe, sondern mit seelenvollem Blicke den Worten des Mannes lauscht und den Finger bereitwillig darreicht, daß ihm der Ring angesteckt werde. Auch weiter wird der Mann der gebende, das Weib das empfangende sein; darf dies Verhältniß nicht alsbald beim Eintritte in die Ehe seinen Ausdruck finden?

Allein die übliche Trauungsformel, entgegnet man, bedarf jedenfalls einer Aenderung. Sie lautet nämlich, von dem Manne an das Weib gerichtet: „Sei mir geweiht mit diesem Ringe nach

dem Gesetze (dem Brauche) Moses und Israels"; „nach dem mosaischen und rabbinischen Gesetze aber, sagt man, erwirbt und weiht sich der Mann das Weib, nicht aber letzteres den ersteren", und gerade diese Einseitigkeit will die Trauungsformel ausdrücken. Auf dem Standpunkte, welchen die Conferenz einzunehmen scheint, wonach die Trauungsformel ein nochmaliges Gelöbniß zur Uebernahme der Pflichten ist, müßte dann der passive Ausdruck in den activen umgewandelt werden; die Ehegatten dürften nicht zu einander sagen: sei mir geweiht, sondern: ich weihe mich Dir. Faßt man jedoch, was offenbar das Richtige ist, die Trauungsformel auf als den Ausdruck für den Abschluß der Handlung zur vollendeten Thatsache, so ist die passive Form die passende. Wohl aber würde ich es als eine wesentliche Verbesserung betrachten, wenn die Formel dahin geändert würde, daß der Mann spräche: So seien wir einander geweiht. Wie steht es aber mit dem Zusatze: nach dem Brauche Moses und Israels? Vor Allem muß bemerkt werden, daß es unrichtig ist, das דת mit „Gesetz" zu übersetzen, es bedeutet vielmehr: die feststehende Sitte, den Brauch. Das beweist das entsprechende דת יהודית, jüdische Sitte (Mischnah Khethuboth 7, 6), welche vom Weibe verlangt, daß es nicht mit wirrem Kopfhaare ausgehe, nicht auf der Straße spinne, nicht Jedermann anrede, nicht des Mannes Eltern in dessen Gegenwart fluche, nicht so laut im Hause schreie, daß die Nachbarn es hören, also von dem Weibe Dinge verlangt, die durch kein Gesetz geboten sind, welche jedoch die gute Sitte, wie sie unter Juden herrschend geworden, auferlegt. Und wenn irgendwo, so gilt hier in vollem Maße der Spruch, daß die Sitte mächtiger und besser ist als das Gesetz. Die Monogamie war unter den Juden allezeit herrschend, selbst in Ländern, deren Gesetz sie nicht verlangt, trotzdem das in Rechtsaussprüche ausgeprägte jüdische Gesetz sie nicht gebot, weil der Geist des Judenthums sie in der Sitte zur Geltung brachte. Die Treue der Männer und Frauen in Israel, deren ernste Pflichterfüllung, die Familieninnigkeit in ihm ist allgemein anerkannt, und wir blicken auf diese heilige Lebenssitte, welche ein treuerer Ausdruck von dem innerlich wirkenden Geiste ist als der starre Buchstabe des Gesetzes, mit hoher Befriedigung. Warum sollten wir nicht also, wenn wir auch Moses hier unerwähnt lassen mögen, nicht weiter sagen: nach der frommen Sitte Israel's? Denn die Aenderung, welche die Conferenz beliebt hat: nach dem Gesetze

Gottes, ist ganz inhaltslos, und stimmen wir Hirsch bei, daß dieses Gesetz, das nicht das mosaische sein soll, doch nirgends niedergeschrieben sei, also ein solch bindendes Gesetz, zu dem man sich da verpflichte, gar nicht zu finden sei. Aber auch sein Vorschlag zu sagen: nach der Lehre Gottes, ist unbestimmt und nichtssagend.

Von dem Spruche, welcher vom Bräutigam selbst gesprochen wird, gehen wir nun über zu den Benedictionen, die von Seiten des die Trauung Vollziehenden üblich sind. Da lesen wir unter

3. Es soll an die Stelle der herkömmlichen Benediction (ברכת אירוסין) eine solche treten, welche die eheliche Lebensgemeinschaft in ihrer vollen sittlichen Höhe bezeichnet, den biblischen Gedanken והיו לבשר אחד, die Verschmelzung der Ehegatten zu Einer Persönlichkeit hervorhebt, und die Unterlassung des außerehelichen Geschlechtsumganges als göttlich geboten hinstellt.

Dieser Vorschlag verdient Beachtung, wenn ich auch keinen besonderen Werth darauf lege. Die bisherige Benediction enthält nichts Anstößiges, selbstverständlich muß sie, wenn sie in der Landessprache recitirt wird, einer Aenderung unterzogen werden; im Ganzen aber wird der Inhalt von keinem weiteren Eindrucke sein, und ist nur zu verlangen, daß der Vortrag die gehobene Stimmung nicht beeinträchtige. — Auffallend ist mir jedoch, daß über die späteren Benedictionen, die ברכות נשואין, die sogenannten שבע ברכות, gar Nichts gesagt wird. Hier muß offenbar, wenn man den für den Gottesdienst aufgestellten Grundsätzen treu bleiben will, eine Aenderung eintreten. In die Mitte nämlich der über das eheliche Verhältniß handelnden Sprüche drängt sich, den Zusammenhang störend, einer hinein national-messianischen Inhalts. Der fünfte Spruch nämlich lautet: שוש תשיש, möge sich freuen und frohlocken die Unfruchtbare bei der freudigen Sammlung ihrer Kinder in ihre Mitte, gelobt seiest Du, o Gott, der Zion erfreut mit ihren Kindern. Dieser Spruch muß gänzlich ausfallen. Auch der siebente bedarf der Aenderung. Er erfleht allgemeine Wonne, und da heißt es: es werde bald gehört die Stimme der Wonne u. s. w. „in den Städten Juda's und in den Straßen Jerusalem's"; das muß geändert werden etwa in: בכל מושבות ישראל „in allen Wohnstätten Israel's".

Wir gelangen endlich zu Beschlüssen, die einen Einfluß auf das Leben üben:

4. Polygamie widerspricht dem bezeichneten Ehebegriff. Die Verehelichung eines verheiratheten Mannes mit einer andern Frau kann daher ebensowenig Platz greifen und religiöse Geltung ansprechen, als die Verehelichung einer verheiratheten Frau mit einem andern Manne und ist vielmehr als null und nichtig zu betrachten.

Gegen diese Erklärung wird wohl ihrem Inhalte nach sich von keiner Seite ein Widerspruch erheben. Allein man wird sie für überflüssig halten, da, wie oben bemerkt, schon längst die jüdische Anschauung diesem Grundsatze treu war und das bürgerliche Gesetz die nöthigen Schutzmittel darbietet. Da wir nun nicht unter den Mormonen leben, so könnte die Erklärung zu der Mißdeutung führen, als wolle sie sich den Schein geben, ganz neu zur sittlichen Erkenntniß von der Ehe zu erheben, während dieselbe schon längst verbreitet ist.

Eine andere Erklärung hingegen begrüße ich mit voller Zustimmung:

5. Die priesterlichen Ehegesetze, welche die höhere Heiligkeit der Ahroniden voraussetzen, haben seit der Zerstörung des Tempels und dem Erlöschen des alten Opfercultus alle Bedeutung für immer verloren und sind sonach nicht länger zu beachten.

Der aufmerksame Leser wird sich wohl erinnern, daß dieser Vorschlag, und zwar mit Specialisirung der Fälle, auch in meinen Thesen über die Ehegesetze (1 d. 2 d. 3) gemacht worden. Diese Uebereinstimmung wird hoffentlich für Manchen ermuthigend sein, so daß er in der Praxis keinen Anstand nimmt, eine solche Trauung zu vollziehen. Ich selbst habe eine Trauung eines Khohen mit einer Chaluzah, eines andern mit einer Proselytin vorgenommen.

Der Conferenz erschien wohl ein anderer Punkt als von zu untergeordneter Art, um ihn ihren Berathungen zu unterziehen, und dennoch verdient er Beachtung. Bei der Wiederverheirathung einer Wittwe verlangt nämlich die rabbinische Praxis, daß das etwa aus der ersten Ehe zurückgebliebene Kind mindestens das Alter von zwei Jahren erreicht habe, bevor die Frau zur zweiten Ehe schreiten könne. Diese Härte gegen eine Frau, welche unter unsern Verhältnissen, da die Ernährung an der Brust der Mutter nicht mehr einen Zeitraum von zwei Jahren umfaßt, aufgehört hat eine Vorsorge für das Kind zu sein, muß beseitigt werden. „Wie

ich selbst eine Trauung vor diesem Zeitabschnitte vollzogen habe, so ist Dies neulich auch von Herrn Rabbiner Dr. Stein in Prag geschehen. (Vgl. nun noch Fassel in „Neuzeit“ N. 2 S. 20 f.)

Es folgen nun tiefeingreifende Beschlüsse über Ehescheidung, die unsere vollste Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

6. Die Ehescheidung ist auf mosaischem und rabbinischem Standpunkte eine blos civilrechtliche Handlung, die niemals eine religiöse Weihe erhalten; dieselbe ist daher einzig und allein als ein von der richterlichen Staatsbehörde ausgehender Akt anzuerkennen. Der sogenannte rituelle גט dagegen ist in allen Fällen für wirkungslos zu erklären.

7. Eine vom Civilgericht ausgesprochene Scheidung einer Ehe hat volle Gültigkeit auch in den Augen des Judenthums, wenn aus den gerichtlichen Dokumenten sich ergiebt, daß beide Theile der Ehe in die Scheidung eingewilligt; wo hingegen das Civilgericht eine Zwangsscheidung gegen einen oder den andern Theil der Ehe decretirt, so erkennt das Judenthum seinerseits die Scheidung nur dann für gültig an, wenn der gerichtliche Scheidegrund nach dem Geiste der jüdischen Religion ausreichend erscheint. Zur Entscheidung darüber jedoch wird empfohlen, daß der Rabbiner die Zustimmung von Fachmännern einholt.

Wir haben die vollste Achtung für die gute Absicht, von welcher die Conferenz bei diesen Erklärungen geleitet worden, erkennen auch gerne das Wahre und Heilsame darin an, bedauern jedoch, daß wiederum Anderes in seiner Begründung haltlos ist, in seiner Ausführung sich als durchaus unpraktisch erweisen muß. Wir müssen zuerst etwas zurückgehen. Die Ehe ist eine sittliche Lebensgemeinschaft zwischen einem Manne und einem Weibe; den Eintritt in dieselbe stellt das (bürgerliche) Gesetz fest und es bestimmt die mit dieser Gemeinschaft übernommenen Rechtsverbindlichkeiten, während die Religion den sittlichen Charakter dieser Gemeinschaft ausdrückt und erhöht durch die Weihe, mit der sie sie umgiebt. Im Judenthum nach seiner früheren historischen Erscheinung war bürgerliches Gesetz und Religion so in einander verflochten, daß jenes zugleich religiösen Werth, diese zugleich rechtliche Geltung hatte. Auch bei dem Eintritt in die Ehe läßt sich daher auf dem Standpunkte des mosaischen und rabbinischen Judenthums kaum unterscheiden, was von den festgesetzten Formen als civilrechtlicher, was als religiöser Act zu bezeichnen ist. Eine solche Scheidung

war auch bei dem Zustande der früheren Landesgesetzgebung unnöthig, da sie den Eintritt in die Ehe gänzlich von der durch den Diener der Religion zu vollziehenden Trauung abhängig machte.

Die Anschauungen haben sich jedoch geändert. Das Judenthum erkennt nunmehr seine Aufgabe, seine religiösen Institutionen ihrer Rechtshüllen zu entkleiden, sich auf sein eigenes Gebiet zurückzuziehen und die Rechtssphäre dem Staate zu überlassen. Dieser seinerseits will nicht ferner einen hochwichtigen Theil der Gesetzgebung seiner Autorität entzogen wissen, und er ordnet die Civiltrauung an. Wo diese demnach gesetzlich besteht, da ist es Pflicht von Seiten der Religion, der Ehe nicht ihre Weihe zu geben, so lange ihr die vom Staate ihr zuzuerkennende rechtliche Basis fehlt; die sog. kirchliche Trauung darf erst der bürgerlichen folgen. Wo jedoch der Staat die Civilehe noch nicht gesetzlich festgestellt hat, da wird die Religion, resp. der Rabbiner, noch weiter die Rechtsfunction mit vollziehen und sich dafür als vom Staate beauftragt betrachten. Es muß ferner erklärt werden, daß eine Ehe, die durch das bürgerliche Gesetz hergestellt ist, auch religiös als vollkommen gültig anerkannt wird, wenn auch die religiöse Form der Eheschließung nicht hinzutritt. Die Religion mag es schmerzlich empfinden, schmerzlich zumal für die Betheiligten, daß bei einem Lebensacte von so tief sittlicher Bedeutung ihre Anregung und ihr dem Verhältnisse so entsprechender Ausdruck abgewiesen wird; dennoch darf sie die Anerkennung des sittlichen Charakters in dieser Gemeinschaft nicht von ihrem Hinzutreten abhängig machen wollen. Sie wird ebenso nicht zögern dürfen, eine gemischte Ehe, wenn sie durch die staatliche Gesetzgebung in ihrer rechtlichen Verbindlichkeit festgestellt ist, auch ihrem sittlichen Werthe nach anzuerkennen und als vollgültig zu betrachten. Inwiefern sie ihre Mitwirkung zu derselben leihen kann und soll, ist eine Frage, die weiterer Erwägung bedarf.

Die Conferenz hat alle diese Punkte, die sich auf die Trauung beziehen, nicht in Betracht genommen, und durch diese Unterlassung fehlt die Unterlage für die Beurtheilung der Ehescheidung und der bei ihr in Betracht kommenden Fragen. Denn wird beim Eingehen des Ehebundes der entschiedene Nachdruck gelegt auf die Anerkennung des Staates, indem er dem Bunde die Rechtskraft

verleiht, und entsteht damit von selbst nach der Natur des Verhältnisses die sittliche Gemeinschaft: so muß auch der Staat die volle Befugniß haben, dem Bunde die rechtliche Anerkennung zu entziehen, ihn wieder zu lösen; ist Dies geschehen, schwindet aber auch vollständig dessen sittlicher Inhalt. Ein eheliches Zusammenleben kann nicht mehr Statt finden, alle Bedingungen und Mittel zur Pflege des sittlichen Bundes sind nicht mehr vorhanden; die Weihe, welche die Religion früher im Vertrauen auf dessen sittlichen Charakter dem Bunde gegeben, ist von selbst von ihm hinweggenommen, und es bedarf dazu weiter keiner besonderen ausdrücklichen Erklärung ihrerseits. Da bleibt es aber unbegreiflich, wie, nachdem anerkannt wird, die Scheidung sei „eine blos civilrechtliche Handlung", sie sei „einzig und allein als ein von der richterlichen Staatsbehörde ausgehender Act anzuerkennen", dann unmittelbar darauf „eine vom Civilgericht ausgesprochene Scheidung" nur bei gewissen Fällen „volle Gültigkeit auch in den Augen des Judenthums" haben soll, während bei andern Fällen „das Judenthum seinerseits die Scheidung nur dann für gültig anerkennen soll, wenn der Scheidungsgrund nach dem Geiste der jüdischen Religion erscheint." Wie will denn mit einem Male das Judenthum bei einem rein civilrechtlichen Acte sich die Befugniß zusprechen, über den mit Rechtskraft versehenen Urtheilsspruch des Gerichtes zu Gerichte zu sitzen? Wozu das auch? Sollte auch ein Unrecht geschehen sein, so ist und bleibt doch nun einmal die Ehe gelöst, und die Religion trifft keine Verantwortlichkeit dafür; sie darf aber auch nicht nach Belieben hindernd eingreifen wollen in die weiteren Lebensschicksale der rechtlich und faktisch Getrennten.

Und in welchem Falle erklärt die Conferenz die Scheidung von Seiten des Staates als vollgültig? Dann „wenn aus den gerichtlichen Dokumenten sich ergiebt, daß beide Theile der Ehe in die Scheidung eingewilligt." Dies findet, wie die Erfahrung sattsam lehrt, meistens Statt, wenn die Ehe leichtsinnig geschlossen und ebenso leichtsinnig wieder gelöst wird; aber gerade dem Leichtsinn sollte von Seiten der Religion eine Schranke gesetzt, das Gewissen geschärft, die Abschüttelung übernommener Pflichten erschwert werden. Umgekehrt wird die Zustimmung „des Judenthums" verlangt, daß „der gerichtliche Scheidungsgrund nach dem Geiste der jüdischen Religion ausreichend erscheint", in dem Falle, wenn „das Civilgericht eine Zwangsscheidung gegen einen oder den andern

Theil der Ehe decretirt". Gerade da also wo wenigstens die Strafbarkeit nur auf der einen Seite liegt, die andere von einer höchst drückenden Fessel eingeengt wird, die Befreiung eine Wohlthat ist, ein neues Lebensglück durch den Schluß eines neuen Bundes unter besseren Umständen erblühen kann, nur da werden nutzlose große Schwierigkeiten gemacht. Denn unübersteiglich sind die Schwierigkeiten einen Proceß zu revidiren, ohne die Gewalt in Händen zu haben, durch welche man alle Beweismittel sich verschaffen und deren Richtigkeit prüfen kann. Und nach welchen Grundsätzen soll die Entscheidung von Seiten „des Judenthums", will sagen: des Rabbiners getroffen werden? Danach ob „der gerichtliche Scheidungsgrund nach dem Geiste der jüdischen Religion ausreichend erscheint". Das ist eine gar schwankende, inhaltslose Rechtsregel. Es ist in den Verhandlungen zur Genüge tadelnd hervorgehoben worden, wie in den herkömmlichen jüdischen Scheidungsvorschriften dem Manne die Trennung von seinem Weibe so überaus leicht gemacht wurde; das wird also nicht „der Geist der jüdischen Religion" sein, vor dessen Richterstuhle der Scheidungsgrund als ausreichend erscheinen soll. Sonst aber ist er nicht faßbar und so ist das heiligste und weitgreifendste Lebensverhältniß der beliebigen Auffassung irgend eines Rabbiners preisgegeben.

Wie es scheint, waren der Conferenz denn doch Bedenken gekommen, mit dem herkömmlichen „Get" ganz zu brechen. Das Judenthum auch der Gegenwart hat bei aller Anerkennung der gerichtlichen Scheidung doch noch das Verlangen nach einer jüdisch-rituellen. Nachdem daher der Get zuerst von der Conferenz „in allen Fällen für wirkungslos" erklärt worden, möchte sie wohl doch diesem Verlangen Rechnung tragen und ihn durch irgend ein Rechtsverfahren, das doch wieder keines ist, ersetzen. Allein es ist hier ähnlich wie mit der Trauung. Auch die Scheidung ist trotz ihrem rein rechtlichen Charakter im Judenthum zu einer religiösrechtlichen Procedur geworden; da wäre es nun an der Zeit die rechtliche Seite allerdings ganz dem Staate zu überlassen, für die Religion aber den Get in die Form umzuwandeln, die ihm den Charakter einer religiösen Schlußerklärung giebt, wie ich in meinen Thesen vorgeschlagen. Indem aber die Conferenz die Mitwirkung der Religion bei diesem Acte gänzlich perhorrescirt und dennoch dem Judenthum wieder hinterdrein eine Entscheidung vindicirt, verwickelt sie sich in einen seltsamen Widerspruch.

Sie perhorrescirt die Mitwirkung der Religion, weil, wie man uns sagt, die Religion über den Bruch des sittlichen Verhältnisses traure, ihr Antlitz unwillig davon abwende, sich nicht dabei betheiligen könne. Jedoch ist das das Verhalten einer liebenden Mutter? Im Gegentheile, sie ermahnt, sie führt das irrende Kind, sie verläßt auch nicht das trotzig widerstrebende, sie sucht es vor dem gänzlichen Falle in den Abgrund zu retten, sie steht zumal dem im innersten Gemüthe verwundeten Kinde treulich, aufrichtend bei. So wird auch die Religion bei der von ihr betrauerten Ehescheidung thun, sie ist nicht zu ekel, auch dieses unreine Verhältniß möglichst zu mildern, sie wird sich aber nicht unversehens mit dem Rechtsharnisch umkleiden und in dieser ihr unschicklichen Vermummung Rechtsaussprüche verkünden.

Wohl ist es wahr, das völlige Brechen mit dem Get hat seine großen rechtlichen und praktischen Bedenken. Der Satz: „der Get ist in allen Fällen für wirkungslos zu erklären", läßt doch etwas zu sehr die Rücksicht auf die verwickelten Lebensverhältnisse außer Acht, seine consequente Durchführung müßte sehr unangenehme Folgen haben. Wie wäre es denn nun in jenen Ländern, in welchen die Ehegesetzgebung noch ganz den verschiedenen Religionen überantwortet ist, die Scheidung unter Juden blos durch den Get bewirkt wird? Hier kann man doch nicht den Get für ungültig erklären wollen, mag man mit demselben noch so unzufrieden sein. Freilich werden jene Länder sehr wenig Notiz nehmen von den Beschlüssen der Conferenz. Aber auch in dem Falle, daß einer der Ehegatten, die in jenen Ländern durch den Get geschieden worden, nun in Amerika eine neue Ehe eingehen will, sollte er etwa nicht getraut werden dürfen, weil seine erste Ehe noch bestehe, der gegebene Get wirkungslos ist? Nun, ich denke, daß der entschiedenste Gegner des Get ihn in solchen Fällen — gerade wie Kidduschin für die Trauung — als Vertretung für den civilrechtlichen Act des Staates, als im Auftrage desselben ertheilt betrachten wird. Somit ist es unrichtig zu sagen, der Get sei „in allen Fällen" als ungültig zu erklären, der Satz ist vielmehr zu beschränken.

Aber auch sonst ist es nicht ohne Bedenken, mit dem Get gänzlich zu brechen. Ehegatten, die bürgerlich geschieden sind und, sich stützend auf den Ausspruch der Conferenz, die sog. jüdische Scheidung zu erlangen unterlassen, werden an vielen Orten auf große Schwierigkeiten stoßen, wenn sie eine neue Ehe eingehen wollen,

Schwierigkeiten, die sie vielleicht später gar nicht mehr beseitigen können. Dabei verstößt man gegen die allgemein noch tief wurzelnde Ansicht, die in der Wiederverheirathung eines blos bürgerlich Geschiedenen einen Incest sieht; sie verlangt, daß irgendwie ein Get gegeben werde, überläßt es aber wohl dem Rabbiner, in welcher Art er gegeben werde. Also hier ist es rathsam zu reformiren, nicht aber gänzlich zu beseitigen.

Wenn ich in diesen Beschlüssen Manches auszusetzen finde, so freut es mich umsomehr, mich mit allen folgenden Erklärungen über Verschollenheit, Chalizah und Beschneidung in vollstem Einverständnisse zu wissen. Diese sind nämlich:

8. Die Entscheidung der Frage, ob der Gatte oder die Gattin in zweifelhaften Fällen für todt resp. verschollen zu erklären, ist dem Landesgesetze zu überlassen.

9. Die Vorschrift, die Schwagerehe einzugehen und eventualiter den Schuh auszuziehen, hat für uns allen Sinn, alle Bedeutung und bindende Kraft verloren.

10. Das männliche Kind einer jüdischen Mutter ist nicht weniger als das weibliche — in Uebereinstimmung mit einem im Judenthum von jeher unbestrittenen Grundsatze — auch unbeschnitten und schon durch seine Abkunft als Glied der jüdischen Gemeinschaft zu betrachten.

Der Rückblick auf den Ertrag dieser ersten amerikanischen Conferenz gewährt wahre Befriedigung und ist noch umsomehr für die Zukunft vielverheißend. Bestrebungen, die mit solcher Entschiedenheit hervortreten, regen die Geister nach allen Seiten hin an, müssen auch zu ernsteren wissenschaftlichen Forschungen führen und drängen nothwendig zu schärferer Consequenz, die auf späteren Zusammenkünften sich geltend machen wird. Die Conferenz muß und wird zum klaren Bewußtsein ihrer Aufgabe gelangen, dem Judenthume wissenschaftlich und praktisch seine welthistorische Mission zu erobern, sie muß die einzelnen Mitglieder, die dorthin einwandernde oder dort erwachsende theologische Jugend zu ernsten Studien veranlassen um die grundlegenden Gedanken zu gewinnen, welche dort freimüthig verkündet, ihres allgemeinen Erfolges nicht entbehren werden. Sie wird jede Eifersüchtelei gegen das alte Heimathland

aufgeben, vielmehr die geistige Vertiefung, wie sie in Deutschland genährt wird, anzuerkennen und sich an ihr zu betheiligen haben, ohne Selbstgefälligkeit ihre in den Verhältnissen liegende größere Freiheit der praktischen Bewegung benützen, um die tieferen Fragen ihrer Lösung, die wesentlichen Bedürfnisse ihrer Befriedigung entgegenzuführen. Bei der ersten Versammlung sind diese Grundbedingungen, auf denen die Entwickelung des Judenthums zu seinem Ziele hin, nämlich Weltreligion zu werden, beruht, so stark diese Mission auch betont worden, sowie die Anforderungen, welche diese Aufgabe an die Gestaltung des Judenthums im Leben stellt, keineswegs etwa recht zur Sprache gekommen. Aber sie können doch allein die treibende Kraft zum Fortschreiten sein, wie sie allein die Bürgschaften für die Lebensfähigkeit und befruchtende Lebensfrische des Judenthums sind. Und solche Anregungen erwarten wir von den künftigen Versammlungen.

Das Material, welches die diesjährige Conferenz späteren bereits zur Vorlage und Prüfung überwiesen hat, wird zu diesem Zwecke nicht genügen; die meisten Anträge dienen augenblicklichen Bedürfnissen, die vielleicht dort dringend Abhülfe heischen, aber doch im Allgemeinen mehr untergeordneter Art sind. Nur Einzelnes erhebt sich über dieses Niveau und verdient daher schließlich noch der Erwähnung. In mehreren Anträgen kommt die quälende Empfindung von dem Conflicte, in welcher die Samstagfeier des Sabbath mit den bestehenden Lebensverhältnissen versetzt, zum Ausdrucke. Allein ich glaube kaum, daß irgend einer der Anträge diesen Zwiespalt heilen wird, weder der Antrag Chronik's, den Sabbath auf den Sonntag zu verlegen, noch der Einhorn's, alle vierzehn Tage einen Sonntag-Gottesdienst abzuhalten, aber mit streng wochentäglichem Charakter, noch der Kohler's, die Ausübung der Berufspflichten des öffentlichen Dienstes am Sabbathe zu gestatten. Die beiden letzteren Anträge suchen blos einige Uebelstände, die aus dem Streite entspringen, zu beseitigen, aber erweitern doch eigentlich damit den Riß. Denn sobald man an dem ausschließlichen sabbathlichen Charakter des Samstag festhält, wird durch eine jede Erklärung, daß irgend eine werkträgliche Berufsthätigkeit an demselben gestattet sei, dieser Charakter verletzt, während irgendwelche Erhebung des Sonntag zum Feiertage, mag sie auch mit allen Cautelen umgeben sein, diesen noch umsomehr zum siegreichen Nebenbuhler des samstägigen Sabbath erheben und des letzteren

Verdrängung beschleunigen wird. Gehoben würde freilich gänzlich der Conflict durch die vollständige Verlegung. Allein abgesehen davon, daß Empfindungen, die mit allen geschichtlichen Erinnerungen auf's Innigste verschlungen sind, sich nicht ohne Weiteres von einem Tage auf den andern übertragen lassen, abgesehen auch von den tief eingreifendsten theologischen Erwägungen, die bei diesem Vorschlage in Betracht kommen, ist der Conflict am Ende doch nicht blos ein äußerer, weil er etwa blos den Tag und nicht das Wesen einer wöchentlichen Feier betrifft, sondern er ist die Frucht und, man möchte auch sagen, die treibende Kraft eines religiösen historischen Weltkampfes. Die Frage, ob Samstag oder Sonntag, ist die Frage, ob dem Christenthume die Beherrschung aller Lebensverhältnisse als eine berechtigte zuerkannt werden soll. Wohl mögen wir erklären, daß alle jene kleinlichen Bestimmungen, welche dem Sabbathe das puritanische, starre Gepräge aufdrücken, an ihm jeden nothwendigen Lebensverkehr unterbrechen wollen, für uns ungültig sind; wir mögen auch aussprechen, daß so sehr die ununterbrochene gewerbliche Berufsthätigkeit mit dem Wesen des Feiertags in Widerspruch tritt, wir doch denjenigen, welcher durch seine sonstigen Pflichten oder durch den Drang des Lebens dazu genöthigt wird, nicht der absichtlichen Entweihung des Sabbath zeihen, seine religiöse Gesinnung nicht deshalb in Zweifel ziehen dürfen. Allein eine Verlegung des Sabbath auf den Sonntag ist die Unterwerfung unter das Christenthum, die Anerkennung von der Berechtigung seiner allgemeinen Herrschaft. Und diese Anerkennung muß das Judenthum umsomehr versagen, jemehr es seiner umfassenden Mission inne wird, je mehr es aufhört, sich als die Religion eines blos engen Kreises zu betrachten und jemehr es seinem messianischen Ziele sich anzunähern selbstthätig arbeitet; da darf es ihm nicht genügen an Duldung innerhalb seiner engen Gränzen, es ringt um volle Gleichberechtigung, nicht der Juden, sondern ihrer Religion, ihres Geisteslebens, es ringt um welthistorische Geltung. Der Conflict, ob Samstag ob Sonntag, ist daher die Frage: darf das Christenthum allen Bewohnern seine Feiertage auferlegen, oder hat das Judenthum das Recht, die seinigen gleichmäßig zur Geltung zu bringen? Und hier kann, hier darf es keine Nachgiebigkeit geben.

Eine andere Frage von tiefeinwirkender Bedeutung ist die

über die Verbindlichkeit der Speisegesetze. Ein Antrag von Adler verlangt deren Revision und Modification. Diese Fragestellung ist überhaupt ungenügend und erreicht am Wenigsten die Höhe der Aufgabe, welche die Conferenz so nachdrücklich hervorhebt. Von der Höhe des Standpunktes aus betrachtet, nach welchem das Judenthum nun alle engen der Vergangenheit angehörigen, nationalen und absondernden Hüllen abzuwerfen hat, um sich energisch und bewußt zu seiner welthistorischen Mission zu rüsten, muß die Frage weit allgemeiner gefaßt werden: Enthalten die überkommenen Speisegesetze irgend ein dauerndes religiöses Moment, oder sind sie gänzlich hinfällig, nachdem die Einwirkungen der alterthümlichen Anschauung, wie sie alle alten, namentlich orientalischen, Völker beherrscht haben, geschwunden sind, die Opfervorschriften und mit ihnen das Verlangen, allen Fleischgenuß zur gleichmäßigen Heiligkeit mit dem Opferfleische zu erheben verblichen, und endlich der Zwang, absondernde Schranken zu errichten, dem Drange nach Einleben in die Menschheit, um sie zu beleben, gewichen ist? Die Speisegesetze sind nun einmal der Art, daß für sie Reform und Uebergangsstufen Nichts bedeuten; sint ut sunt aut non sint.

Zur vollen Höhe ihrer Aufgabe erhob sich jedoch die Conferenz durch die Stellung eines Antrages, welcher der Vorberathung durch eine Commission für die nächstjährige Zusammenkunft überwiesen worden, der jedoch bereits dies Mal zur Berathung gekommen, und es ist von Bedeutung, hier die darüber gepflogenen Verhandlungen in Kürze wiederzugeben.[1]) Zu der letzten Vorlage nämlich, die das männliche Kind einer jüdischen Mutter, auch wenn es unbeschnitten bleibt, als Glied der jüdischen Gemeinschaft zu betrachten erklärt, stellte Wise den Zusatzantrag: Wie die Abrahamitische Beschneidung nicht eine Bedingung ist für den Eintritt in das Judenthum, wie daher die Nichtbeachtung derselben einen Israeliten nicht aus dem Verbande des Judenthums ausschließt und ihn seiner Verpflichtungen nicht entbindet, so ist demnach die Beschneidung von Proselyten kein Erforderniß als Act der Aufnahme." Einhorn sprach dagegen. Die Motive, sagt er, für die Annahme eines solchen Antrages sind nicht genügend angezeigt. Während in der ganzen Literatur des Thalmud und der Mischnah kein Gesetz gefunden werden kann, welches die Beschneidung zur

---

[1]) Nach dem englischen Texte der Jewish Times N. 37 vom 12. Nov.

Bedingung der Mitgliedschaft in der jüdischen Gemeinde macht für Jemanden, der innerhalb ihres Kreises geboren ist: so ist es andererseits eine positive Halachah, daß ein Proselyte sich dieser alten Ceremonie unterwerfen müsse. Im Principe könne er mit Wise übereinstimmen, er betrachte die Beschneidung nicht als verpflichtend für den Proselyten, und er werde in dieser Ansicht durch keine geringere Autorität als die des großen Thannaiten Rabbi Josua unterstützt, welcher sagt, (Jebamoth 46 a): טבל ולא מל הרי זה גר „Der Uebertretende wird als Proselyte anerkannt, sobald er das rituelle Bad genommen, wenn er auch nicht beschnitten ist.“ Allein in Uebereinstimmung mit den Grundsätzen, welche das Judenthum immer aufrecht erhalten hat, keine Proselyten zu machen, möchte er diese Ceremonie beibehalten als einen schützenden Wall gegen den Zufluß fremdartiger Elemente. Meistens sei es das unreine Element, welches die Religion wechselt, als wäre sie ein Mantel. Er will daher den Antrag einer Commission überwiesen wissen.

Darauf erwidert Wise: Er weiche durchaus von dem früheren Redner ab. So lange wir die Beschneidung zur Bedingung des Eintritts in das Judenthum machen, können wir nicht erwarten, daß Andere dem Judenthum sich anschließen werden als Solche, die für ihren Glaubenswechsel noch andere Motive haben als die religiöse Ueberzeugung. Es giebt jetzt eine zahllose Menge von Menschen, welche mit uns im Princip übereinstimmen, für unsere religiöse Idee begeistert sind, mit uns die tiefe Ueberzeugung von der Einheit Gottes theilen, die sogleich sehr bereit sein würden, mit vollster Aufrichtigkeit und Ueberzeugung das Schema' Jsrael als Bekenntniß auszusprechen. Nur diese Ceremonie ist das große Hinderniß; nicht etwa weil diesen Leuten der Muth fehlt, für ihre persönliche Ueberzeugung ein Opfer zu bringen, sondern weil diese Ceremonie im Widerspruche stehe mit dem Geiste unseres Glaubens. Er kenne, fährt er fort, gar manche sogenannte Christen, die im Princip bessere Juden seien als eine Menge in diesem Glauben Geborener. Es ist unsere Aufgabe, diese Männer unserer Sache anzureihen. Niemals war eine Bewegung in der religiösen Welt wie zur gegenwärtigen Zeit. Die alten Systeme sind durch den fortschreitenden Geist untergraben; laßt uns unserer Mission treu sein, indem wir Nichts verlangen, was nicht eine wesentliche religiöse Bedingung ist! — Auch Schleßinger verlangt, daß als=

bald über diese Frage und über die der Mischehen eine Erklärung abgegeben werde. Nicht minder Chronik. Auch er stimmt dem Antrage bei. Es ist unsere Pflicht, sagt er, dem liberalen Elemente unsere Unterstützung zu leihen in dem jetzt wogenden Kampfe. Paulus und Mohammed haben die Welt erobert, die Grundsätze der jüdischen Religion in der einen Hand, und die Abschaffung ausschließender Riten in der andern. Es ist unsere Pflicht, uns mit den erleuchteten Männern andern Glaubens zu vereinigen, offen zu erklären, daß wir in voller Uebereinstimmung mit den Anstrengungen sind, den Fortschritt zu erzielen, und daß wir die Bruderhand denen reichen, welche den Kampf unternehmen gegen die von der Zeit überholten Systeme. — Der Antrag wurde, nach noch einigen Bemerkungen von Kohler und Wise, einer Commission überwiesen.

Die Frage ist vertagt, aber sie wird dort nach ihrem ganzen Gewichte wiederkehren. Es handelt sich nicht um niedrige Proselytenmacherei, um gemeinen Seelenschacher, wir sollen nach wie vor nicht zudringlich um Arme an Geist oder an Mitteln werben, um sie ohne die nöthige geistige Vorbereitung zu einem erheuchelten Bekenntnisse zu drängen. Es handelt sich darum, die Hallen des Judenthums erleuchteten Bekennern des reinen Gottesglaubens weit zu öffnen, und es muß sich zeigen, ob der durch äußere Umstände nicht gehemmte Fortschritt im gegenwärtigen Judenthum sich zur Höhe des Deuteronomiums zu erheben weiß, welches (10, 16) lediglich die Vorhaut des Herzens zu beschneiden ermahnt und von der wirklichen Beschneidung nirgends eine Erwähnung thut, die Geisteshöhe eines Jeremias (9, 25) und Ezechiel (44, 7. 9) zu begreifen vermag, welche der Vorhaut am Fleische nur tadelnd gedenken, wenn sie von der Vorhaut am Herzen begleitet ist, ob die Lehrer der Gegenwart nicht unter den Mischnahlehrer Josua herabsinken, der zur Aufnahme eines Proselyten das Bad für genügend hielt und nicht die Beschneidung verlangte, und ob sie der Ermahnungen eingedenk sein werden, welche Leon da Modena vor ungefähr dritthalb Jahrhunderten in seiner Thoren- (Löwen-) Stimme vernehmen ließ. In Betreff der Proselyten, sagt dieser klarblickende Mann, hat man das nicht begriffen, worauf der Glaube begründet ist, wovon seine Größe und sein Heil abhängt; vielmehr gereichen auch hier wie überall die Satzungen zur Zertrümmerung und zum Verderben. Folgendes hätte angeordnet

werden müssen: Bei einem Jeden, der sich zum Uebertritte meldet, muß Ermahnung und Untersuchung vorangehen, so daß erkannt werde, ob er wirklich aus religiösem Antriebe und nicht aus äußerer Veranlassung diesen Schritt unternehmen will. Dann mache man ihn mit der hohen Bedeutung der Beschneidung bekannt; entschließt er sich nun dazu, so ist es gut, wenn nicht, nehme er das rituelle Bad und er wird damit Jude. Er tritt hiermit in alle Rechte des Judenthums ein, wird wie ein jeder andere Israelite betrachtet, während seine später geborenen Söhne sich der Beschneidung zu acht Tagen zu unterwerfen haben. Das hat seine Stütze an den Bestimmungen über Ger-Thoschab, der ohne Beschneidung blieb und nur am Mitgenusse des Peßachopfers verhindert wurde; wir finden auch nicht in der Bibel, daß Jithro oder ein anderer Proselyte sich habe beschneiden lassen. Diese Einrichtung würde es den Völkern erleichtert haben, unter die Obhut der wahren Religion einzutreten und unsere Thorah anzunehmen, aber nur nach den Vorschriften Moses, nicht nach den willkürlichen späteren Zusätzen. So wäre das messianische Endziel erreicht worden. Denn die Hauptvölker haben keinen Glauben finden können, dem sie sich anschließen konnten, so daß sie genöthigt waren, die Lehre Moses anzunehmen, aber mit den ihr Grundwesen alterirenden christlichen Aenderungen; statt dessen würden sie, wenn die unnöthigen Erschwerungen vermieden worden wären, das Judenthum angenommen haben, wir wären Alle ein Volk: Juden, und das Judenthum würde zur allgemeinen Herrschaft gelangt sein. Nun aber sind wir zum Gespötte geworden, immer tiefer gesunken; möge das nicht noch Jahrtausende fortdauern! Ja, die Männer der Thalmudweisheit sind die „Säulen des Exils", denn sie erhalten uns in der Verbannung und der Knechtschaft."[1]) —

So sehen wir mit hoher Erwartung der weiteren Bewegung in Amerika entgegen; möge ein frischer Luftstrom belebend zu uns herüberdringen!

19. Dec.

---

[1]) Bechinath ha-Kabbalah (Examen traditionis) ed. Reggio (Görz. 1852) S. 59, vgl. S. 33. Mein Leon da Modena (Breslau 1856) S. 37 f. 43.

II.

Die Aufgabe der Synode.[1])

Was ist denn eigentlich die Aufgabe einer jüdischen Synode? Eine solche Frage aufwerfen heißt wohl — wird Mancher denken — Eulen nach Athen tragen, nachdem die Synode zu Leipzig getagt, sich an ihre Aufgabe gemacht, und, wie jetzt die erschienenen stenographischen Berichte bestimmter nachweisen und der Welt zeigen, Beschlüsse gefaßt, Aussprüche nach verschiedenen Richtungen hin und von verschiedenem Werthe, eingreifende und weniger eingreifende und bedeutsame, gethan, freilich auch viele und darunter sehr wichtige Anträge zurückgelegt und deren Berathung und Lösung künftigen Synoden vorbehalten, deren Fortbestand gehofft, vorausgesetzt wird. Und doch — ich komme eben von dem Lesen dieser Berichte, habe mich mit aller Geduld durchgearbeitet durch die gewundenen Gänge der Verhandlungen, um mir ein klares Bild und Urtheil über dieselben, über die Leistungen und Nichtleistungen der Synode zu verschaffen, und da schwirrt mir erst recht die Frage in dem Kopf, dann tritt sie an allen Ecken und Enden erst recht zu Tage und will es mir scheinen, als sei es nicht überflüssig, ein Scherflein zu deren gründlicher Lösung beizutragen. Das und nicht mehr, ohne Präjudiz, sine ira et studio, ist Zweck folgender Erörterung.

Ja, was ist eigentlich die Aufgabe der Synode? Ein Umstand hat verleitet, diese Frage gar nicht weiter aufzuwerfen, über sie hinweg in medias res hinein zu springen, auch in der Entwerfung der Geschäftsordnung nur die formelle, nicht auch die materielle Seite zu berücksichtigen, der Umstand, daß die Synode aus der Rabbinerversammlung zu Cassel zunächst und im weiteren historischen Zusammenhange aus den früheren Rabbinerversammlungen herausgewachsen ist, in ihnen Vorbild, Vorarbeit gehabt hat. Man nahm eine geistige Continuität dieser Versammlungen mit der Synode an, wie sie in gewissem Sinne unstreitig da ist, man nahm die Anträge, die Vorarbeiten, die Commissionen mit hinüber und hatte somit ein weites Feld für die erweiterte Versammlung,

[1]) Diesen Betrachtungen eines ebenso einsichtsvollen wie gesinnungstüchtigen Collegen gebe ich gern Raum, wenn ich auch nicht in allen Punkten mit ihm übereinstimme. G.

die Aufgabe **schien** dieselbe, wozu noch lange darüber klügeln? Daß dennoch beide Arten von Versammlungen in mancher, in wichtiger Beziehung ganz verschiedene Signatur haben, daß die Erweiterung eine Verengung, eine größere Concentrirung und Beschränkung in der Aufgabe nach sich zieht, zur nothwendigen, wenn auch bis jetzt nicht genügend beachteten Folge hat — diese meine Ansicht von der Sache will ich versuchen zu begründen und klar zu machen.

Das Bedürfniß einer Reform, d. h. einer Umgestaltung, Neubelebung des Judenthums in Haupt und Gliedern, in seiner innern Auffassung und noch mehr in seinem äußern Zusammenhange mit dem Leben, mit den gewaltigen Wandlungen desselben in der Neuzeit — es ist unstreitig die Wurzel, die Mutter beider Arten von Versammlungen, und insofern stehen sie auf gleichem Boden. Wer dieses Bedürfniß negirt, bekämpft, der kann nicht Mitglied derselben sein, der bleibt schon von selbst weg. Es ist meines Erachtens keine Verdächtigung, keine Anklage dieser Versammlungen, wenn man ihnen nachsagt, sie wollen reformiren, sie wollen alte, hergebrachte, stabil gewordene Sitten und Gebräuche, ja sogar Glaubensformen und Normen einem geistigen Prozeß unterziehen, sich darüber aussprechen, in wie weit dieselben noch Geltung haben können nach dem jetzigen Umschwunge in Wissenschaft und Leben — wenn man ihnen diesen Vorwurf macht, dieses für einen Vorwurf hält, so müssen wir ihn dahinnehmen und über uns ergehen lassen, so würden wir der Wahrheit ins Gesicht schlagen, wollten wir uns dagegen spreizen und mit dem Conservatismus liebäugeln, wie es häufig geschehen ist und geschieht. Ja, die ganze Genesis dieser Versammlungen ist keine andere, sie haben ihren reformatorischen Charakter von Anfang an an der Stirne getragen; Rabbiner, Männer der jüdisch-theologischen Wissenschaft und der religiösen Praxis in Deutschland sind zusammengetreten zu reformatorischen Zwecken, haben sich nicht etwa auf Kleinlichkeiten und Geringfügigkeiten und auch nicht auf leere Phrasen und allgemeine Declarationen beschränkt und damit die Zeit vergeudet, sondern haben sogleich wichtige, ja die wichtigsten Punkte in Verhandlung gezogen, theoretische wie praktische Punkte, Messiaslehre, Werth des Opfercultus, Umgestaltung des Cultus überhaupt nach geläuterten Principien einerseits, sowie Sabbathfeier, Feier und Dauer der Festtage, Geltung der Speisegesetze, überhaupt der Ritualgesetze

andrerseits und nicht minder die Gesetze und Ritualien des ehelichen Lebens, Ehescheidung, Chaliza u. s. w.; ja durch einen allerdings nicht zu leugnenden Mißgriff fingen sie sogar mit der schwierigsten, verfänglichsten Frage an, mit der Frage der Zulässigkeit von Ehen zwischen Juden und Christen. Ich nenne es einen Mißgriff, weil es eine Verfrühung war, und nicht aus der Versammlung herausgekommen und durch den Gang der Entwickelung herbeigeführt, sondern ihr von vorn herein aufgenöthigt, aufoctroyirt. Und doch hatte diese Verfrühung, dieses scharfe Heraustreten gleich von Anfang an sein Gutes, war eine Signatur, eine offene Fahne für Jedermann. Mochte man von einer Seite her Weh und Zeter schreien über diese kühne Richtung; mochten ängstliche Gemüther, schüchterne, vorsichtige Rabbiner sich darum von der weiteren Theilnahme mit Eclat zurückziehen oder stille wegbleiben — es hatte doch sein Gutes, es war Farbe und war Richtung darin, kein Hinken und Schwanken nach zwei Seiten, kein leeres Phrasenthum, wir konnten selbst das kühne, geistreiche, oft excentrische Wort des seligen Holdheim vertragen und uns daran erfreuen, denn es waren ja nur aufrichtige Männer der Lehre beisammen, welche Verständigung und Ausgleichung ihrer Auffassung der religiösen Aufgabe anstrebten, welche zunächst sich selbst belehren und berichtigen wollten und dann das Resultat ihrer Verhandlungen kund gaben zur beliebigen Beachtung. Die Rabbinerversammlungen waren keine Versammlungen für die bloße Praxis, für die bloße äußere Gestaltung des religiösen Lebens nach dem gegenwärtigen Moment, sondern für das ganze religiöse Gebiet in seinen Grundlagen wie in seinem Ausbau und es durfte, ja sollte Jeder sich frei und ohne Rückhalt aussprechen über Alles, solche Freiheit und Offenheit war kein Vorwurf, höchstens eine Vogelscheuche für die Aengstlichkeit. Wer die alten Berichte nachliest, der wird sich wundern über die Macht des freien Wortes, welches damals unter uns herrschte, und wenn er dann eine Parallele zieht, so wird er in den stenographischen Berichten der Synode einen etwas andern Geist waltend bemerken und nicht immer den Geist des Fortschritts.

Sind wir denn wirklich zurück geschritten? Sind wir jetzt zurück oder damals zu weit gegangen? Wenn man weder das Eine noch das Andere zugeben will, so muß man die Erklärung in der Sache selbst suchen und sie liegt auch meines Erachtens zum Theil wenigstens in der Sache, zum Theil freilich auch in einer

Strömung der Zeitwendung, in jener Neigung zur Stagnation, welche überhaupt auf religiösem Gebiete bemerkbar ist. Die Signatur der Synode, ihre Tendenz, ihre Richtung und Aufgabe ist eine erheblich andere. Dadurch, daß neben das theologische Element das rein praktische, die Vertretung der Gemeinden und zwar in unbeschränkter und dadurch in überwiegender Anzahl getreten ist, dadurch, daß man allen, kleinen wie großen Gemeinden die Vertretung und Stimmgebung eingeräumt hat — in der letzten Stunde der Synode, im Fluge gleichsam, in Folge eines Antrages, welcher für diesmal wegen seiner Wichtigkeit und unberechenbaren Tragweite gar nicht mehr hätte zum Austrage kommen sollen, sogar jedem angestellten jüdischen Lehrer —, hat man bekundet, daß man ein anderes Ziel im Auge habe, noch ganz andere als die bisherigen, nur aus dem Innern der Sache hervorgehenden Rücksichten walten lasse. Wir haben dadurch gewonnen und verloren; gewonnen die Aussicht auf Zusammenstimmung des Theologen mit Männern des Lebens, mit tüchtigen, gebildeten Männern, deren Urtheilsfähigkeit, deren praktischer Blick und unbefangenes Urtheil dem Ganzen nur förderlich sein kann; gewonnen ferner die Aussicht, daß die Beschlüsse der Synode von diesen Männern werden in die Gemeinden hineingetragen und darin vertreten werden, eine Aussicht, eine Hoffnung, welche freilich nur zum kleinen Theile sich erfüllen wird. Wir haben aber dadurch verloren an Freiheit, an Offenheit und Unbefangenheit; wir haben uns dadurch gebunden in unseren Verhandlungen und noch mehr in unseren Beschlüssen. Die Vertreter der Gemeinden, oft ihren Gemeinden weit vorangeschrittene Männer, behalten aber dennoch bei den Verhandlungen und noch mehr bei den Beschlüssen mehr als die Sache selbst ihre Gemeinden im Auge, wollen die Existenz, wollen die Ruhe, den Frieden, die Einheit dieser Gemeinden nicht gefährden. Welchen Einfluß das oft auf die Abstimmung hat, brauche ich nicht zu sagen. Und die Rabbinen? Sie haben auch in der Synode eine andere Stellung, stehen, reden und stimmen hier gewissermaßen mitten in der Gemeinde, manche sind sogar ausdrücklich delegirt, es ist daher nur menschlich, daß auch sie dem häufig Rechnung tragen, daß der Kanzelton und die Predigt manchmal wiederklingt, daß sie sich mehr gebunden und beengt fühlen. Ein auch nur flüchtiger Blick in die stenographischen Berichte wird Jeden von dieser veränderten Sachlage überzeugen. Die Veränderung aber

kommt nach zwei Seiten hin in Betracht. Zuerst nach der theoretischen Seite hin.

Von solchen gemischten Versammlungen sind von selbst Verhandlungen rein theoretischer Natur, welche die genaue Bekanntschaft mit den biblischen und nachbiblischen Urkunden voraussetzen und darauf fußen müssen, oder welche Fragen der wissenschaftlichen Auffassung und Erkenntniß betreffen, ausgeschlossen. Die Rabbinerversammlungen haben solche Verhandlungen nicht zu meiden gehabt; die Geister konnten auf einander platzen und sich an einander reiben, gewiß nicht zum Schaden. In der Synode können sie es nicht aus den verschiedensten Rücksichten; es wird leicht theologisches Gezänke daraus. Geiger hat daher in seinen Thesen, wie er sie zuerst eingereicht, ganz richtig eine besondere theologische Section verlangt für wichtige Fragen religionsgesetzlichen Inhalts. Die Section wäre jedoch nichts Anderes gewesen als die alte Rabbinerversammlung, die ja aber nicht erneuert werden sollte und nach der ganzen veränderten Sachlage kein Ergebniß gehabt hätte. Das Schlimme bei der Sache ist nun aber, daß solche theoretische Discussionen doch indirect sich immer wieder herandrängen, gleichsam im Hintergrunde lauern, ohne zum Austrage kommen zu können, ein Damoklesschwert, welches immer über der Synode schwebt und sie bedroht.

Nach der praktischen Seite hin scheint die Rechnung besser zu stehen; aber es ist auch nur Schein, ohne Wahrheit. Es ist auf dem praktischen Gebiete unseres cultuellen und rituellen Lebens gar viel zu sichten und zu lichten und dieses nach und nach zu thun ist im eminenten Sinne Beruf und Aufgabe der Synode. Derartige Anträge sind denn auch in Mässe eingebracht worden, schon von der Versammlung in Kassel her. Die Speise-, die Sabbath-, die Ehegesetze sollten einer Revision unterzogen werden, die Synode soll über dieselben zu Gericht sitzen und entscheiden, inwieweit dieselben noch Geltung haben. Aber — die Synode kommt auch hier mit gebundenen Händen und mit unfreiem Blicke an die Arbeit, findet in sich selbst, in ihrer Zusammensetzung eine Beschränkung vor, welche die Rabbinerversammlung nicht hatte und nicht haben konnte. Diese stand, auch wenn sie solche praktische Fragen vor ihr Forum zog, lediglich auf dem Boden der Theorie, der Theologie. Die Fragen waren zwar den Verhältnissen des praktischen Lebens entsprungen, bei der Lösung jedoch durften nicht diese

entscheidend und maßgebend sein, sondern es galt zu untersuchen, inwieweit wissenschaftlich und urkundlich rabbinische und selbst bib- lische Bestimmungen und Satzungen einen bindenden Charakter für alle Zeit haben und inwieweit nicht. Daß sich im Leben gar Viele schon von dem und jenem losgesagt, dieses und jenes Cere- monialgesetz von sich abgethan haben aus irgend welcher Rücksicht oder Ueberzeugung — das war wohl eine Stimulation zur Unter- suchung, aber kein wesentliches Moment in der Entscheidung. In der Synode stellt sich die Sache anders. Ist vom Sabbath, ist von den Speisegesetzen und andern Ceremonialgesetzen die Rede, so sitzen notorisch eine Menge Synodalen da, welche sich selbst schon ohne viel zu fragen, mehr oder weniger von diesen Gesetzen los- gemacht haben. Ich mache ihnen daraus keinen Vorwurf, wahrlich nicht, auch daraus nicht, daß sie trotzdem Synodalen sind; ihr Herz schlägt vielleicht trotzdem eben so warm und noch wärmer für die Interessen des Judenthums, sie sind vielleicht die würdigsten, die besten in ihrer Gemeinde. Aber in einem solchen Kreise müssen meines Erachtens gewisse Fragen nicht mehr aufgeworfen und er- örtert werden, denn das heißt über ihre Religiösität, über ihre Würdigkeit, in diesem Kreise zu sitzen, verhandeln und abstimmen. Was soll es z. B. heißen, wenn die Synode die ihr von dem wackeren Ritter v. Wertheimer in Betreff des Fahrens am Sab- bathe vorgelegte Frage verhandelt? Wie dann, wenn die Com- mission, welche darüber Bericht zu erstatten hat, das Fahren am Sabbath für unstatthaft, für eine grobe Verletzung der religiösen Vorschriften erklärt? Wie sollen sich bei der Abstimmung Männer verhalten, von denen bekannt ist, daß sie solcher Uebertretung schul- dig sind?

Und wenn ich mir vollends den Fall denke, daß Männer in diesem Falle oder in ähnlichen Fragen über Speisegesetze u. s. f. orthodox reden und stimmen, während sie im Leben notorisch un- gebunden handeln, so halte ich das für einen Skandal, geeignet die ganze Synode zu discreditiren.

Wie kann denn aber die Synode aus diesem Dilemma heraus- kommen? Meines Dafürhaltens nur durch Selbstbeschränkung, durch richtige Einengung und Begränzung ihres Gebietes. Sie muß sich bewußt werden, daß sie auf einem andern Standpunkt steht, daß wir überhaupt auf einem andern Standpunkte angelangt sind im jüdisch-religiösen Leben. Der freie Geist hat sich nun

einmal seiner bemächtigt und das Joch vieler Gesetze abgeworfen, der Gedanke, daß Alles, was von den Rabbinen, oder was selbst von der Bibel ge- und verboten ist, bindende Kraft auch jetzt noch habe für den Einzelnen — der Gedanke hat sich gelockert, diese Thatsache ist nicht mehr zu leugnen, und die Synode soll daher nicht über Punkte zu Gerichte sitzen, welche dem Privatleben angehören und darin sich so mannichfaltig gestaltet haben, in welchen sich's keiner mehr nehmen läßt, seiner Richtung und Ueberzeugung zu folgen, die Synode möge beschließen was sie wolle.

Wer nun aber fürchtet, daß durch solche Selbstbeschränkung die Synode an Einfluß und Wirksamkeit oder an Stoff verliere, der verkennet den weiten Umfang des Stoffes, der verkennet überhaupt den wahren Grund und Boden der Aufgabe. Einheit soll durch die Synode hergestellt werden — ja, aber nicht Einheit da, wo sie in Conflict mit der Freiheit käme, welche jeder Einzelne beanspruchen darf auch auf religiösem Gebiete, sondern nur da, wo der Einzelne mit der Gesammtheit im Zusammenhange steht, wo er ihr angehört und nach ihr sich zu richten hat. Die Synode darf nicht die Gewissen beherrschen wollen, aber sie darf und soll eingreifen in die öffentliche, gemeinsame Ordnung des religiösen Lebens, da wo das Individuum aus sich heraustritt und Mitglied der Gesammtheit wird, wo es, um diesem Ganzen anzugehören, dessen Einrichtungen und Gesetze zu acceptiren hat, oder wo das Zusammenwirken der Gesammtheit ein Gebot der Existenz, des Fortbestandes und der Entwickelung ist. Nur innerhalb dieser Schranken sind Aussprüche und Beschlüsse von Gewicht und Bedeutung; sowie diese Schranken verlassen werden, sind sie Luftgebilde und anstatt der Einheit zu dienen, stören sie und zerreißen sie dieselbe. Beschlüsse über Sabbathgesetze, über Speisegesetze u. dgl. würden solche Störenfriede sein, sie mögen ausfallen wie sie wollen. Ich halte es überhaupt für rein unmöglich, über dergleichen Punkte jetzt schon Aussprüche zu thun, Beschlüsse zu fassen, sie sind noch nicht spruchreif, sie befinden sich noch im Stadium der Voruntersuchung, der Kritik. Und daß es heut zu Tage noch so viele Männer unter uns giebt, welche der Kritik das Recht, das Leben absprechen, welche, namentlich wenn es sich um biblische Kritik handelt, sogleich mit einem kategorischen Imperativ bei der Hand sind, wie jetzt Philippsohn mit einem sogenannten biblischen kategorischen Imperativ der Beschneidung — das muß der Synode

eine Warnung sein, ihr Gebiet auf religiöse Fragen auszudehnen, welche sich nicht ganz nothwendig herandrängen, welche dem freien Walten der Ueberzeugung überlassen werden können und sollen. Es drängen sich doch Punkte heran, wie der vorgebrachte Antrag wegen Unterlassung der Beschneidung, wie die Ehegesetze, Ehescheidung, Chaliza u. dgl., wo große Differenz sich zeigen kann. Aber diesen kann die Synode nun einmal nicht aus dem Wege gehen, sie ragen herein ins Leben und sind nicht der Art, daß man sie ganz der Freiheit des Invidiuums überlassen kann. Indessen wird auch bei diesen der Freiheit möglichst Rechnung zu tragen sein, werden Aussprüche zu vermeiden sein, welche entweder kritisch nicht zu rechtfertigen oder praktisch nicht durchzuführen sind. Das Judenthum kann Verschiedenheit der Ansichten ertragen; aufgezwungene Einheit, aufgenöthigten Zwang im Glauben oder im Leben kann es nicht ertragen. Sobald die Synode auch nur einen leisen Anlauf nimmt, solchen Zwang zu üben, gräbt sie sich ihr Grab.

Wechsler.

III.

Menachem, der Messias, der Paraklet, der heilige Geist.

Der Häuptling Menachem nahm offenbar bei der Empörung gegen die Römer eine sehr in den Vordergrund tretende Stellung ein. Er gehörte einer Familie an, die mehrere Geschlechter hindurch mit dem kühnsten Opfermuthe für die Selbstständigkeit der Juden gegenüber der überwältigenden römischen Oberherrschaft den Kampf unternahmen und dafür ihr Leben einsetzten. Sein Großvater Hiskia war einer der Ersten, welcher in Galiläa gegen die römische Obrigkeit sich auflehnte, mit seiner Schaar das Land durchstreifend aufwiegelte und an dem der junge Herodes zuerst seinen Beruf als „Staatsretter" bekundete. Josephus belegt ihn und seine Genossen mit dem Namen „Räuber"; man weiß jedoch, wie in solchen aufgeregten Zeiten, in denen das Bestehende gegen das Andringen einer neuen Obmacht im Guerillaskampfe vertheidigt wird, das Brigantenthum mit dem patriotischen Heroenthum

sich identificirt, und das Verfahren solcher sich aufwerfenden Kriegshäuptlinge mit ihren Schaaren, bei ihrem mühseligen Kampfe nicht immer die regelmäßigen Geleise einzuhalten im Stande, je nach den Parteistandpunkten sehr verschieden beurtheilt wird. Der Sohn des Hiskia war Juda der Gaulanite oder Galiläer, der Stifter des Kannaim- (Eiferer- oder Zeloten-) Bundes, der gleichfalls als Märtyrer seiner Ueberzeugung fiel und der unter seinen Anhängern fortlebte, so daß Josephus seine „Sekte" als vierte neben den drei großen Parteien: der Sadducäer, Pharisäer und Essäer als vierte aufzählt. Dessen Sohn nun war Menachem, der zuerst offen die Fahne der Empörung gegen die Römer erhob, sich auf kurze Zeit zur Dictatur emporschwang, aber frühzeitig unter den Streichen von Nebenbuhlern fiel. Doch erhielt sich sein Andenken als des Anfängers des verzweifelten Kampfes, und in diesem Sinne gedenkt seiner auch Josephus in seiner eigenen Lebensbeschreibung c. 5, und wiederum bezeichnet er auch ihn und seinen Anhang als Räuber.

Die Pharisäer der damaligen Zeit standen mit diesen rücksichtslosen Republikanern, mit diesen Alles aufs Spiel setzenden offenen Feinden der römischen Oberherrschaft, welche dieser jede Anerkennung verweigerten, nicht auf gleichem Standpunkte; sie waren die gemäßigten und vorsichtigen Vaterlandsfreunde, sie wollten eine Verständigung mit den Römern anbahnen, ihr Hauptanliegen war, ihre religiöse Selbstständigkeit zu wahren, und sie fügten sich darein, eine bürgerliche Botmäßigkeit, soweit die Umstände sie einmal auferlegten, zu tragen. Der stürmische Eifer dieser Briganten-Heroen erschien ihnen als zum vollen Untergange hinführend, und so standen sie ihnen feindlich gegenüber. Es ist natürlich, daß die thalmudische Literatur, indem sie die pharisäischen Traditionen wiedergiebt, auch in ihren kargen geschichtlichen Erinnerungen an deren Standpunkte festhält. Sie hat daher im Allgemeinen keinen Raum zum Berichte jener opfermuthigen Thaten, und wo sie dennoch der Personen und ihres Wirkens gedenkt, da geschieht es dann gewöhnlich mit tadelndem Seitenblicke. Dennoch wäre es auffallend, wenn nicht auch verherrlichende Volkserinnerungen in den thalmudischen Geschichtstrümmern sichtbare Spuren zurückgelassen haben sollten. In dem verzweifelten Kampfe um das ganze Volksleben vereinten sich alle Kräfte, vermischten sich die Parteischattirungen, der innere Hader schwieg vor dem Kriegslärm gegen den gemeinsamen Feind.

Umsoweniger konnte die Nachwelt in ihrer Trauer um die versunkene Herrlichkeit, wenn auch noch Nachklänge des alten Grolles über den verblendeten Eifer, der den Sturz bewirkte, sich erhielten, den Haß gegen die treuen, nur allzueifrigen Mitkämpfer nähren; die Herbigkeit schwand, löste sich auch gegen sie in milde Wehmuth auf. Den Märtyrern, welche für die allgemeine Sache bluteten, flocht das Volk Strahlenkränze um das Haupt, sollte auch ihre That nicht die Billigung der anerkannten Führer gefunden haben.

In der That werden sich uns solche doppelseitige Andeutungen bei näherer Betrachtung der auf diese Personen hinzielenden Stellen zeigen. Hiskia, der Ahn des Märtyrergeschlechtes, wird zwar nicht ausdrücklich in der thalmudischen Literatur genannt, dennoch wird seiner durch Herodes vollzogenen Tödtung und der Anklage, die deshalb gegen Herodes erhoben worden, mit vielfacher Verwirrung der Personen und Daten gedacht (Sanhedrin 19 a. b, vgl. Urschrift S. 144 f.). Es wird blos gesagt, „der Knecht des Königs Janai", d. h. des Hasmonäerhauses, Herodes habe „einen Menschen" getödtet und sei deshalb vor Gericht gezogen worden; „der Mensch" erscheint als ein Unschuldiger, die That des Herodes als eine Blutschuld, und die Schwäche des Gerichtes, das ihn nicht zu bestrafen wagte, wird als Feigheit gebrandmarkt. Wenn hier der Name Hiskia's nicht genannt, aber eine ihn betreffende anderweitig bezeugte geschichtliche Thatsache berichtet wird, so dürfte die Vermuthung nicht ganz unberechtigt sein, daß an manchen andern Stellen, wo der Name Hiskia's vorkommt, aber entweder ausdrücklich als der alte judäische König bezeichnet oder doch stillschweigend als solcher verstanden wird, vielleicht zuerst unser Märtyrer gemeint gewesen, der im Laufe der Zeit, nachdem die Erinnerung an ihn verblichen, mit dem bekannten alten König verwechselt worden. In dem bekannten Ausspruche des R. Hillel (Sanhedrin 98 b f.), Israel habe keinen zukünftigen Messias mehr zu erwarten, denn es habe ihn schon in den Tagen „Hiskia's" genossen, ist noch mehr als die nackte Leugnung einer jeden Zukunftshoffnung der Umstand auffallend, mit dem die Behauptung begründet wird, daß der Messias nämlich in den Tagen Hiskia's aufgezehrt worden. Wie? sagt schon R. Joseph (das.), Hiskia war in den Zeiten des ersten Tempels, nach ihm lebende Propheten verkünden laut und deutlich die Verheißungen für die Zukunft, und sie sollten

in einem ihnen vorangegangenen Zeitabschnitte schon erfüllt gewesen sein? Da darf wohl die Vermuthung sich hervorwagen, daß R. Hillel später mißverstanden worden. Er dachte vielleicht bei seinem Ausspruche nicht an den alten König von Juda, sondern an den als Vaterlandsvertheidiger gefallenen Hiskia mit seinem heroischen Märtyrergeschlechte, und er hielt dafür, daß mit diesen Freiheitskämpfen auch das Ende der Volksselbstständigkeit herangekommen, und wenn er Dies gemeint, so war er zwar für seine Zeit sehr nüchtern, aber doch sehr klarblickend. — An einer andern Stelle (Berachoth 28 b) wird berichtet, Jochanan ben Sakkhai habe im Augenblicke seines Scheidens gesagt: Räumet die Gefäße hinweg vor der Verunreinigung (an seiner Leiche) und bereitet einen Stuhl (Thron) für „Hiskia, König von Juda". Wir können allerdings an die Phantasieen eines im Todeskampfe Ringenden nicht den kritischen Maßstab anlegen; allein wenn Aussprüche der Nachwelt überliefert werden, so sind wir doch gewohnt, eine für ihre Zeit sinnvolle Bedeutung in ihnen zu suchen. Verlangen wir keine Rechenschaft darüber, wie die Erwartung, daß der alte König Hiskia erscheinen werde, in Jochanan's letzte Hoffnungen eindringen konnte, so möchten wir es uns doch klar machen, wie dieser Ausspruch bedeutungsvoll genug gewesen, um ihn aufzubewahren. Zu welchen Zukunftserwartungen der alte König Hiskia berechtigte, wissen wir nicht; wohl aber können wir uns denken, daß der kühne Guerillaführer Hiskia mit seinen heldenmüthigen Nachkommen solche Hoffnungen weckte, daß man ihres Wiedererscheinens harrte, auf sie den messianischen Beruf übertrug. Eine spätere Zeit erst, welcher alle diese geschichtlichen Erinnerungen entschwunden waren, machte nun aus diesem Hiskia den alten König von Juda. Demgemäß heißt es auch, Gott habe ursprünglich Hiskia zum Messias und Sanherib zum Gog Magog machen wollen, es aber dann unterlassen (Sanh. 94 a).

Juda, der Sohn Hiskia's, wird in den Thalmuden nicht genannt, wohl aber sein Anhang unter den drei ihnen eignenden Namen: Galiläer, Gaulaniten, Kannaim. Mit ihnen galt es einen ernsten Parteikampf, und ihre Erwähnung kann nicht frei von Tadel sein. So ist der Kampf zwischen einem „galiläischen Ketzer" und den Pharisäern über die Anerkennung der römischen Oberherrschaft durch eine gesetzliche Controverse in Mischnah Jadajim 4, 8 angedeutet (vgl. Urschrift S. 35 Anm. und S. 146, wo beide

Male Juda statt „Theudas" zu lesen ist). Sanhedrin 97a heißt es, daß in dem Zeitalter, da „der Sohn David's" komme, „Galiläa" wüste und „Gaulonitis" öde sein, d. h. eben die übereifrig nur in politischen Strebungen sich bewegende Partei daniederliegen werde. Der „Kannaim" und ihres ohne gesetzliche Aufforderung Strafe vollziehenden Eifers gedenkt die Mischnah Sanhedr. 9, 6 ohne weiteres Urtheil, das jedoch eine Baraitha in der jerus. Gemara dahin ausspricht, daß sie nicht mit Zustimmung der Gelehrten gehandelt (vgl. Urschrift S. 126 Anm.). Andererseits nimmt die Mischnah (Aboth 3, 5) den Ausspruch eines Kanna-Sohnes gegen das „Staatsjoch" auf.

Kommen wir zu Menachem, dem Enkel Hiskia's, dem Sohne Juda's, dem letzten Erben heldenmüthigen Märtyrerthums in dieser Familie. Wenn wir früher (Bd. VII. S. 176 ff.) die Gemaraberichte zu Mischnah Chagigah 2, 2 richtig gedeutet haben, so wird gegen ihn, der sich zum Selbstherrscher gewaltsam aufgeworfen habe, ein scharfer Tadel ausgesprochen. Und dennoch wird es uns nicht wundern, wenn andererseits an ihn, den Tapfern, der zuerst offen die Fahne des Aufruhrs aufpflanzte, wie an seinen Großvater Hiskia — der Vater Juda trug zu prägnant die Signatur des Parteihauptes an sich — sich die messianischen Volkserwartungen knüpften. Und so wird sich uns das richtige Verständniß einiger auffallenden Gemarastellen erschließen. Jerus. Berachoth 2, 4 [1]) ist nach einer Ansicht der Name des zukünftigen Messias: David, nach einer andern: Zemach; auch wie man zu diesem Namen gekommen, begreifen wir im Hinblicke auf Zachar. 6, 12 vgl. 3, 8. Nun aber folgt eine dritte Ansicht, nach welcher der Messias den Namen „Menachem" tragen soll. Um uns die Entstehung dieser Namengebung erklärlich zu machen, genügt die bald folgende Bemerkung nicht, daß Menachem im Grunde dem Zemach entspreche, da beide Worte gleichen Zahlenwerth haben (מנחם, צמח = 138), umsoweniger als dann noch eine seltsame Geschichte zur Bestätigung dieses Namens mitgetheilt wird. Ein Jude habe gepflügt, da habe seine Kuh gebrüllt, ein vorübergehender Araber, der Dies gehört, habe dem Juden zugerufen, er solle nur seine Kuh abspannen und sein Ackergeräthe wegwerfen, da der Tempel eben zerstört worden; da brüllte die Kuh abermals, und der Araber sagte nun:

---

[1]) Aehnlich Midrasch zu Klgl. 1, 16.

Jude, spanne Deine Kuh wieder an, nimm Deine Ackergeräthe wieder auf, denn der Messias ist geboren worden. Wie heißt er? fragte der Jude; Menachem, erwiderte der Araber. Wie heißt sein Vater? Hiskia, war die Antwort. Woher ist er? Aus dem Königspalaste von Bethlehem-Jehudah. Der Jude nun verkaufte sein Ackergut und ward zum Händler mit Windeln, zog damit durch die Städte, bis er auch zur genannten Stadt kam, wo ihm alle Mütter abkauften, doch nicht die Mutter Menachem's. Als die Frauen sie gleichfalls zum Kaufen ermunterten, sprach sie: o, ich müßte meinen Sohn erwürgen, da am Tage, als er geboren wurde, der Tempel zerstört worden. Die Frauen trösteten sie und sprachen: wie der Tempel mit seinem Eintritte (oder: durch seine Veranlassung, ברגלוהי) zerstört worden, so wird er auch mit seinem Eintritte (durch ihn) wieder aufgebaut werden: als sie sich nun doch noch zu kaufen weigerte, weil sie jetzt kein Geld habe, so bewog sie der Händler dazu mit der Beruhigung, er werde den Betrag erst nach einiger Zeit einfordern. Als er nun wiederkam, fragte er nach dem Befinden des Knaben, und die Mutter erwiderte: seitdem Du hier gewesen, haben Winde und Stürme (Geister) ihn mir entrissen.

Diese wunderliche Sage ist offenbar das Product eines Volksglaubens, der sich an eine bestimmte Persönlichkeit geknüpft und sie seltsam ausgeschmückt hat. Die Namen und Daten sind in ihr der feste Kern. Menachem, Sohn Hiskia's, ist Zeitgenosse, Veranlasser der Zerstörung des Tempels, er wird es aber auch sein für dessen Wiedererrichtung. Es wird wohl nicht zu gewagt sein, hier den Freiheitskämpfer Menachem, den Enkel des von gleichem Heldenruhme umstrahlten Hiskia zu erkennen, der zuerst den ernsten Aufruhr gegen die Römer begonnen und so den unglücklich endenden Krieg herbeigeführt hat, an dessen einstige Auferstehung sich aber auch messianische Hoffnungen lehnten.

Ein Gleiches, nur mit noch mehr abgeblaßten Erinnerungen, hören wir in der babylonischen Gemara Sanhedrin 98 b. Auch dort wird nach dem Namen des Messias geforscht, und in spielender Weise will eine jede Schule Anklänge an den Namen ihres Hauptes darin finden und sucht Dies durch einen Bibelvers zu begründen. Die Schule des Schilah will ihn Schiloh genannt wissen nach 1 Mos. 49, 10, die des Jannai nennt ihn Jinnon nach Ps. 72, 17, die des Chaninah legt ihm diesen Namen bei mit Be-

ziehung auf Jer. 16, 13 [1]). Endlich aber folgt noch eine Ansicht, die keiner bestimmten Schule beigelegt wird, und dennoch den Namen noch weit bestimmter angiebt, und zwar als Menachem ben Hiskia", obgleich die Anlehnung an den Vers Klgl. 1, 16 gewiß noch weit schwächer als die vorangehende ist. Wir haben eben hier eine Volkssage vor uns, die in einer geschichtlichen Erinnerung wurzelt und sich nur in das Schulverfahren der spätern Zeit kleidet.

Sind unsere bisherigen Vermuthungen über die messianische Stellung, welche Menachem beigelegt wurde, begründet, so ergiebt sich gerade aus dem Dunkel, mit welchem die Andeutungen in den trümmer- und sagenhaft bewahrten Traditionen umhüllt sind, daß die Auffassung sehr hoch hinaufreicht, aber später, als die Umstände auf welche sie begründet war, ganz vergessen waren, als ein Unbegriffenes sich forterhielt, das ein räthselhaftes Aussehen annahm. Menachem ward bald nachdem der Kampf um Volksthum und Heiligthum sein unglückliches Ende gefunden, ebenso als Märtyrer verehrt, der sein Leben willig für die Gesammtheit hingab, wie als der Inbegriff aller nationalen Tugend, aller Hoffnung für die Wiedererstehung der Volksselbstständigkeit und des Heiligthums. „Mit seinem Eintritte ist der Tempel zerstört worden, mit seinem erneuten Eintritte wird er wieder erbaut." Die messianischen Erwartungen knüpfen sich an ihn. Sein Name war auch als Appellativum besonders geeignet, die Hoffnungen mit ihm zu bezeichnen. „Der Tröster", das sollte ja eben der Messias sein. Und „nachem" hieß ja in der damaligen hebräischen Sprache — eine Bedeutung, die im Syrischen die ausschließliche geworden —: Trost erlangen durch den Wiederaufbau Jerusalems und seines Tempels, durch die Auferstehung. Menachem, der Tröster, hieß also bald, auch ohne weitere Beziehung auf die historische Person, der erwartete Messias. Und so ist es erklärlich, daß wir dem ersehnten „Tröster" auch in

---

[1]) Die Gemara führt den Vers mit der LA. יתן an, so übersetzen auch die 70 (Hieron. und Vulg.) und so hat auch ein babylonischer Kennicotscher Codex, während Aquila (in der syr. Hexapla) und Syrer mit unserm Texte אתן wiedergeben; die Umschreibung des Thargum läßt eher auf erstere LA. als letztere schließen, weil diese keiner Umschreibung bedürfen würde, während jene eine solche oder eben eine Correctur verlangte. Denn daß fremde Götter kein Erbarmen geben, also doch wohl solches zu gewähren vermöchten, widerstritt dem geschärften monotheistischen Bewußtsein, und darum änderte man den ursprünglichen Text, die dritte in die erste Person.

dem zum Christenthume übergetretenen Theile der Juden begegnen, namentlich unter denen, welche Jesus über die messianische Stellung emporgehoben und ihn zu einer göttlichen Persönlichkeit umgewandelt hatten. Für den Verf. des johanneischen Evangeliums ist Jesus der Logos, der im Vater Wurzelnde, von ihm Ausgegangene, in ihn Zurückkehrende; er ist höher als der erwartete Messias, er wird aber einen solchen, einen „Tröster", Paraklet — wie die griechischen Uebersetzer Menachem wiedergeben — senden, der seine Anhänger auf Erden leiten wird. Nun erst werden die räthselhaften Stellen im Johannes-Evangelium (14, 16. 26. 15, 26. 16, 7 ff.), in denen die Sendung eines Parakleten — M'nachmono beim jerusalemischen Syrer — verheißen und dessen Aufgabe geschildert wird, erklärlich. Er gehört zur Ausgleichung seines Standpunktes mit den allgemeinen jüdischen Zukunftshoffnungen. Für die synoptischen Evangelien war Jesus selbst der vom Volke erwartete Messias, der nun erschienen und auch wiederkehren wird; für das Johannes-Evangelium jedoch ist Jesus eine weit überragende Persönlichkeit, der erwartete Messias war mit ihm nicht erschienen, er mußte noch kommen, natürlich nach der Färbung des von dem Verf. eingenommenen christlichen Standpunktes, nicht als ein jüdischer Restaurator, sondern als ein Führer nach der neuen Lehre, als ein Bote des Vaters und des Logos, um in der Menschheit deren Aufträge auszuführen. So ward der vielbesprochene und ebensoviel mißverstandene — Paraklet.

Also: zuerst war Jesus für den neuen christlichen Glauben als der ersehnte Messias eingetreten. Als der neue Glaube jedoch die Gränzen des palästinischen Judenthums überschritt, ward der eine kurze Zeit in die Erscheinung getretene, dann wieder entrückte Messias Jesus zuerst für die an alexandrinisch-philosophische Vorstellungen gewöhnten griechischen Juden zum Logos, dann für die Heidenchristen, die an dem jüdischen Messias kein besonderes Interesse nahmen, einfach zum Sohne Gottes umgewandelt. So war Jesus in eine ganz neue Stellung versetzt, er rückte zu einer Persönlichkeit in Gott vor, die hoch erhaben über jede Erdensendung war. Die Würde des Messias war erledigt; diese Lücke machte sich doch für die noch immer geltenden jüdischen Traditionen fühlbar, sie mußte ausgefüllt werden, und so rückte denn in die Messiaswürde Menachem-Paraklet ein. Dennoch konnte auch dieser Messias nicht in seiner greifbaren jüdischen Gestalt bleiben, auch in

seiner neuen erwarteten Erscheinung mußte er sich der Umgestaltung der eschatologischen Vorstellungen fügen, er ward zum „Geist der Wahrheit", der ewig bei und in den Gläubigen bleiben werde, zum „heiligen Geiste", der die Gläubigen Alles lehren und alles dessen erinnern solle, was der Logos selbst gesagt, der die sündige Welt aber strafen wird. Es ist natürlich, daß diese wiederum zu einer idealen Höhe emporgehobene Persönlichkeit gleichfalls bald zu einer göttlichen wurde, und so war die Dreieinigkeit ausgebildet, ausgehend von jüdischen Vorstellungen und Namen, endend in ganz andere Gedanken- und Glaubensrichtung.

7. Nov.

IV.

Die Fremden (Gerim) nach rabbinischen Gesetzen.

Ein Beitrag zur weiteren Kenntniß der rabbinischen Sittenlehre.

Daß die Bibel, und namentlich das Mosaische Gesetz, unter dem Fremden (Ger) den in einem Lande wohnenden, einer anderen Nationalität angehörenden Fremden wesentlich versteht, kann nach genauer Vergleichung der betreffenden Stellen keinem Zweifel unterliegen [1]). Ebenso kann nicht geläugnet werden, daß der refor-

[1]) Hierbei ist nicht ausgeschlossen, daß ausnahmsweise auch der Israelite eines Stammes in dem Gebiete des andern Stammes, wo er sich vorübergehend aufhält, also genannt wurde. Es scheint dies jedoch nur zur Richterzeit der Fall gewesen zu sein, wo die Stammesgegensätze oft so schroff hervortraten. Vgl. darüber Geiger, Urschrift S. 54. 352 ff. Es verhält sich damit ganz so wie mit Nochri, das jedenfalls wesentlich den Ausländer bezeichnet, der in seinem Lande ist, oder auch aus demselben in ein anderes Land kommt, aber ohne sich da ansässig zu machen (Deut. 29, 21), obgleich es ausnahmsweise auch einmal selbst den fremden Hausbewohner, d. h. den Bewohner eines andern Hauses, selbst Israeliten, bezeichnen mag, wie 2 Mos. 21, 8, wo es die Tradition mit Recht also auffassen mochte, da auch der männliche israelitische Sklave wohl schon mosaisch nicht an Heiden im Aus-

matorische Charakter des Mosaismus, seine umfassende sittliche Höhe nirgends klarer und schöner, als gerade nach dieser Richtung hervortritt. Der Fremde war im heidnischen Alterthum eben einfach rechtlos. Selbst das tief gemüthliche Griechenthum wußte ihm in keiner andern Weise Schutz zu bieten, als indem es ihn unter die besondere Obhut seines höchsten Gottes stellte (Ζεὺς ξένιος), und die ganze Hilflosigkeit des Fremden spricht sich schon darin aus, daß der ihn schützende Gott auch der ἵκετος, der Gott der Flehenden, der Unglücklichen heißt. Der Mosaismus verlieh ihm nicht blos vollen Rechtsschutz, indem er ihn in Bezug auf das Recht dem Israeliten völlig gleichstellte; er ließ ihn vielmehr an allen Liebesanstalten Theil nehmen; für ihn ganz besonders forderte er die unbeschränkte thätige Menschenliebe, er appellirt für ihn mehr denn irgend sonst an das fühlende Menschenherz [1]). Nur das Eine forderte er von ihm und mußte es im Interesse der eigenen Existenz von ihm fordern: daß er dem Götzendienste und Allem, was damit zusammenhing, entsage [2]). In Bezug auf die von dem „Fremden" geforderte Feier des Sabbaths mag noch dahingestellt bleiben, ob sie mehr ein Gebot für ihn war, eben weil der Sabbath als der positive Ausdruck des monotheistischen Gedankens galt, oder für den Israeliten, der den Fremden am Sabbath nicht zur Arbeit verwenden sollte, damit auch dieser gleich dem Einheimischen an dem „Ruhetag" sich erquicke [3]), also auch hierin ein Zeugniß der fürsorgenden Liebe für den Fremden liege. Wahrscheinlich wirkten beide Gründe zusammen.

---

lande verkauft werden durfte, was aber immerhin noch bezweifelt werden mag. Auch die LXX. übersetzen hier, sicher dem Wortsinne nach richtig, da עם kaum einen einzelnen Menschen bedeuten dürfte (s. Aben Esra): ἔθνει ἀλλοτρίῳ.

[1]) S. über alle diese Verhältnisse m. Sittenlehre des Judenthums anderen Bekenntnissen gegenüber S. 15 ff.

[2]) Nach Maim. v. d. verb. Ehen 14, 7. hat der Fremde daher den Namen Thoschabh, weil nur unter gewissen Bedingungen ihn im Lande wohnen zu lassen (להושיב בארץ) gestattet war.

[3]) S. d. Dekalog und 2 Mos. 23, 12. Der Ausdruck im Dekalog u. s. „Dein Fremder" scheint übrigens doch schon auf ein Verhältniß hinzuweisen, das eine gewisse Kategorie von Fremden in ein Dienstverhältniß stellt. Vielleicht sind solche unter d. „Holzhauern und Wasserschöpfern" Deut. 29. 10. wirklich, wie der Thalmud Jeb. 79, a. annimmt, zu verstehen. S. weiter.

Ein ganz anderer Geist dagegen weht uns in dieser Beziehung im Rabbinismus entgegen. Wo an die Stelle der Nationalität die Religion getreten war, wurde diese, wie in Bezug auf die äußeren Religionsgesetze, auch in ihrem Verhältniß zu andern Bekenntnissen ausschließlicher, particularistischer. Der Rabbinismus machte daher zwischen dem bloßen Beisaß-Fremden (Ger Thoschabh) und dem zum Judenthum ganz übergetretenen Fremden (Ger Zedek) in Bezug auf Rechtsverhältnisse und Liebespflichten einen wesentlichen Unterschied, einen Unterschied, den der Mosaismus so wenig kennt, daß er den Fremden ohne Unterscheidung Ger und Thoschabh, ja nicht selten mit beiden Benennungen zugleich bezeichnet, der aber mit dem Rabbinismus so innig verwachsen ist, daß er den zum Judenthum übergetretenen Nichtjuden geradezu Ger nennt, und das Ztw. גֵּיֵּר bei ihm die Bedeutung: zum Judenthume bekehren hat, in das Judenthum aufnehmen und הִתְגַּיֵּר sich zum Judenthum bekennen [1]).

Wir müssen hier jedoch gleich von vorn herein constatiren, daß dieser ganze Begriff, d. h. die Aufnahme der Heiden in das Judenthum, die Theilnahme derselben an dem Bündnisse, das Gott mit Israel geschlossen, ein dem Mosaismus völlig fremder ist, und daß daher auch ein so bedeutender Rückschritt in dem Verhalten gegen den Beisaßfremden vom allgemein menschlichen, blos humanen Standpunkte aus im Rabbinismus, gegenüber dem Mosaismus, unläugbar hervortritt, gerade in jenem neuen Begriffe, in der Zulassung der Heiden zum Judenthume, vom Standpunkte der Religion aus ein außerordentlicher, ganz merkwürdiger Fortschritt liegt. Der Mosaismus kennt nur ein nationales Israel. So tolerant er gegen den Fremden ist, er bleibt ihm eben immer doch nur ein Fremder; ein eigentliches Israel ist ihm nur der Nachkomme Jakob's, des „alten Israel". Von einem Eintritte anderer Nationen, oder auch nur von Individuen anderer Nationalitäten in das Israelitenthum konnte daher auf seinem Standpunkte gar nicht die Rede sein. Dieses Verhältniß blieb ohne Zweifel während des ganzen ersten Staatslebens, sonst wäre es dem König Salomo und den späteren Königen gewiß ein leichtes gewesen, ihre ausländischen Frauen zum Uebertritt in das Judenthum zu bestimmen [2]). Die-

[1]) S. Geiger l. l.

[2]) Die Annahme, daß dies wirklich geschehen sei, s. Maim. v. d. verb. Ehen 13, 16. ist willkürlich und in Widerspruch mit der Geschichte.

jenigen, welche sich dem Judenthume dennoch anschlossen, scheinen diesen Anschluß mit dem Verluste ihrer Selbstständigkeit bezahlt zu haben, und nur als ein fremdartiges, äußeres Anhängsel [1]), als eine Art Paria's betrachtet worden zu sein, eine Art „Gesindel" [2]), das insofern schlechter gestellt war, als die dem Götzendienst zwar entsagenden, aber ihrer Nationalität, die als eine selbstständige geachtet war, treu gebliebenen Heiden. Hierin mag nun allerdings auch die Bestimmung der von Josua aufgenommenen Gibeoniten zu Holzhauern und Wasserschöpfern am Heiligthume, sowie der „Gerim" unter König Salomo zu Arbeitern bei dem Tempelbau einen Erklärungsgrund finden, ohne daß dem Worte eine von der gewöhnlichen abweichende, herabwürdigende Bedeutung anhaftete [3]). Die Verwendung lag in der Sache selbst. Erst unter der persischen Herrschaft, d. h. also erst als die Juden selbst ihre Selbstständigkeit eingebüßt hatten, tritt diese völlige Umwandlung der Begriffe hervor. Im Buche Esther [4]) wird erzählt, daß sich „Viele von den Bewohnern des Landes den Juden angeschlossen haben." Die Umwandlung, die in so strictem Widerspruche mit den im Mosaismus herrschenden Begriffen stand, war aber gewiß keine freiwillige. Es war die Macht der Verhältnisse, welche ebenso wenig eine Unterordnung wie Zurückweisung der Uebertretenden zuließ, und der ideellen, erhabenen Prophezeiung des zweiten Jesaias von der Erweiterung des nationalen Israel zu einem Menschheit-Israel zum ersten Male den Weg in das wirkliche Leben öffnete. Es wird freilich nicht berichtet, in welchem innern Verhältniß zu den gebornen Israeliten die übergetretenen Heiden standen. Aber schon in Nehemia [5]) sehen wir solche als volle, gleichberechtigte Israeliten anerkannt. Jedenfalls mußte jenes thatsächliche Aufgeben des starren nationalen Israel vorausgehen, um dem bald darauf zum Durch-

---

1) עֵרֶב 2 M. 12, 38.

2) אספסוף 4 Mos. 11, 4.

3) S. Geiger l. l. S. 352.

4) 8, 17.

5) Neh. 10, 29 . . . . הנבדל LXX. *πᾶς ὁ προσπορευόμενος ἀπὸ λαῶν τῆς γῆς πρὸς νόμον τοῦ θεοῦ* מחזיקים על אחיהם. Und der Ueberrest des Volkes, die Priester, die Leviten . . . und Alle, die sich absonderten von den Völkern der Länder zu der Lehre des Herrn (LXX. herzukommen) . . hielten fest bei ihren Brüdern, ihren Fürsten . . .

bruch gekommenen, die prophetische Verkündigung erst in ihrer Reinheit darstellenden und ihr factisches Leben einhauchenden Gedanken: daß jeder Heide, der aus Ueberzeugung [1]), oder, wie sich die Rabbinen ausdrücken, in „Gerechtigkeit“ (Ger Zedek) zum Judenthum übertrat, als wirklicher Israelite zu betrachten sei, die Bahn zu brechen. Und dieser bedeutende, das ganze ursprüngliche Verhältniß umkehrende Schritt ist um so wichtiger, als er die Bedingung des bei den Aposteln des Christenthums, besonders bei Paulus hervortretenden Wirkens für die ausgedehnteste Geltendmachung der prophetischen Menschheitsvereinigung in der Erkenntniß Gottes war, welche, mit dem Glauben an den erschienenen Messias schon nach der Prophezeiung verbunden, eben deshalb auch zur Beglaubigung des Messias selbst, als das höchste Zeichen der Zeit, als das durchgreifendste Wunder nothwendig erscheinen mußte. Dieser Zusammenhang und seine Bedeutung für das Proselytenwesen, besonders für die Aufnahme von Proselyten in das Judenthum wird um so klarer, wenn man sich der Thatsache erinnert, daß Jesus selbst, und auch die Apostel im Anfang ihres Wirkens, in der Zuziehung der Heiden zu der neuen Heilsverkündigung, also in der Aufnahme derselben in das Judenthum — denn weiter war ihnen Anfangs das Christenthum sicher nichts, als ein Judenthum mit dem bereits erschienenen Messias — noch sehr schüchtern auftraten. Der Rabbinismus huldigte wohl dem neuen Gedanken und mußte ihm huldigen, da er von Esra, diesem „zweiten Mose“ inaugurirt war, aber, wie man deutlich sieht und wie aus der Entwickelung des Gedankens, wie wir nachweisen werden, unläugbar hervorgeht, in ihrer Mehrheit nur gezwungen, als eine Concession an die Zeitverhältnisse; er nahm daher die Proselyten wohl an, die sich aus Ueberzeugung dem Judenthum anschließen wollten, suchte solche aber nicht auf. Der Gedanke, daß der Heide ein Israelite werden sollte, erregte immer von manchen Seiten noch einen gewissen Horror; Proselytenmacherei war ihm daher jedenfalls fremd. Dieser Gedanke war im Anfang wohl auch noch in den Christus-Anhängern vorherrschend. Denn auch in Bezug auf das innere Religionsleben trat das Christenthum im Anfang eben auch nur als einfache, oft sogar unsichere und schwankende Reform auf. Erst mit

[1]) Dies liegt offenbar in dem נבדל bei Neh., das wie auch sonst, die innere Absonderung von der Unreinheit der Heiden ausdrückt.

dem gelehrten, scharfsinnigen, allen Hindernissen, welche die möglichste Verbreitung des Christus-Glaubens hindern konnten, mit unbeugsamer Energie entgegen tretenden Paulus wird das Christenthum im Innern, in Bezug auf die Gesetzeslehre, eine gewaltige Revolution, nach außen zum rücksichtslosen Kämpfer gegen das Heidenthum, wo es sich fand. Es steigerte sich das, was der Rabbinismus zuließ, zum Theil mit Widerwillen zuließ: die Aufnahme der Heiden als volle Israeliten in das Judenthum, zu einem verdienstlichen Werke, zu einer wahren Wuth für die Vergrößerung der kleinen Gemeinde. Man „durchzog Länder und Meere, um Proselyten zu machen", und beschuldigte die Rabbinen, mit Bewußtsein der falschen Beschuldigung, der Proselytenmacherei, machte ihnen genau das, was man selbst that, zum Vorwurfe, weil man jede Aufnahme eines Heiden in das alte Judenthum als einen Eingriff in das eigene Dominium betrachtete, da man erst in sich die Erfüllung der prophetischen Verkündigung sah.

Doch die Aufnahme von Heiden in das Judenthum hat auf dem Boden des Rabbinismus selbst ihre Geschichte, die an sich wichtig für die Kenntniß dieser Materie, umsomehr eine Beleuchtung fordert, als sie offenbar mit den allgemein geschichtlichen Verhältnissen im innigsten Zusammenhang steht, und daher auf's Neue Zeugniß ablegt von dem beständigen Flusse, in welchem die gesetzlichen Bestimmungen, wenigstens bis zu einer gewissen Zeit sich bewegten, von einem, von den Zeitverhältnissen bedingten Flusse, der also im grellsten Widerspruche mit der Starrheit steht, in welche sie eine der Geschichte unkundige, sie wenigstens mißachtende blinde Orthodoxie, an ihre letzten Erscheinungen unter den traurigsten Verhältnissen sich anklammernd, wieder bannen möchte.

Die erste Mittheilung von dem Uebertritte von Heiden zum Judenthum auf thalmudischem Gebiete, tritt uns unter den berühmten Schulhäuptern Hillel und Schammai entgegen [1]). Drei Fälle werden hier erzählt, in welchen Hillel die Heiden sofort aufnahm, während sie Schamai unter hartem Tadel zurückwies. Es erscheinen hier sogleich die entgegengesetzten Ansichten. Wir glauben nicht, daß Schamai die Heiden wegen seines heftigen Temperaments zurückgewiesen hatte, wie der Thalmud annimmt. Er war wohl mehr überhaupt gegen die Aufnahme von Heiden in das Judenthum;

---

[1]) Sabbath fol. 31, a.

er wollte wenigstens gleich die volle, ungetheilte Ueberzeugung. Hillel dagegen, der überhaupt reformatorischen Gedanken sich gerne angeschlossen und daher außerdem so manche, von den Zeitverhältnissen gebotene Einrichtungen traf, wollte die neue Idee von der Zulässigkeit der Heiden in das Judenthum möglichst milde ausgeführt wissen. Darum nahm Hillel den Heiden auf, der zunächst nur seine Ueberzeugung von der Offenbarung bekannte, aber von dem mündlichen Gesetze nichts wissen wollte; er nahm den auf, der sich zunächst nur zu dem Gebote der allgemeinen Menschenliebe bekannte; er nahm sogar den auf, der nur unter der Bedingung, daß er das Hohepriesterthum erlange, in das Judenthum eintrat. Dem großen Lehrer genügte es also sogar, wie man in dem zweiten Falle sieht, wenn der Proselyte sich zunächst nur zur allgemeinen Menschenliebe bekannte, ihm galt diese d. h. die Aufhebung alles Separatismus in der Menschheit, der gerade das Heidenthum kennzeichnete, als der wesentlichste Inhalt der Offenbarung. So viel geht jedoch aus allen diesen Fällen hervor, daß zwar ein Gericht von drei Personen, wie später, nicht gefordert ward zur Aufnahme in das Judenthum, daß diese jedoch nicht vom Ersten, Besten vorgenommen werden durfte, sondern nur von einem der Lehre kundigen Rabbi, oder gar vielleicht nur von dem leitenden Schulhaupte, wie sich die Heiden nur bei Schamai und Hillel zum Uebertritt melden. Diese Milde bei der Aufnahme dauert während der ganzen Tempelperiode fort. Sie wird noch von dem berühmten Urenkel Hillel's R. Simon b. Gamaliel berichtet, der ausdrücklich als Lehre der „Weisen" aufstellt, daß man dem Proselyten die Hand entgegenstrecke, ihn aufzunehmen. [1]) Erst unter den Schülern R. Jochanan b. Sachai's, R. Eliefer und R. Josua, welche beide zum Theil noch zur Zeit des Tempels lebten, begegnen wir einer Controverse über die gesetzlichen Aufnahmebedingungen eines Proselyten. [2]) Nach R. Eliefer bedurfte es blos der Beschneidung (ohne Untertauche), nach R. Josua blos der Untertauche (ohne Beschneidung). Es mag nun allerdings angenommen werden, daß die beiden Lehrer von vornen herein den Proselyten nicht vom Tauchbade oder der Beschneidung suspendirten, jedenfalls aber steht fest, daß sie ihn nach geschehenem Uebertritt (Bekenntniß) zum

[1]) Midr. Vaj. Rab. c. 2.

[2]) Jeb. 46, a.

Judenthum unter der einen Form, nach dem Einen ohne Beschneidung, nach dem Andern ohne Untertauche, als vollkommenen Proselyten betrachteten. Nur die dort genannten „Weisen" behaupten, er sei kein Proselyte, bis er beide Bedingungen: Beschneidung und Untertauche erfüllt habe. Jedenfalls sehn wir hier in den Schülern R. Jochanan's noch den milden Geist Hillel's wehen, und nach R. Josua (b. Chanania), in welchem auch sonst der Geist Hillel's am ungetrübtesten erscheint, den Proselyten mit Untertauche ohne die schwierige Beschneidung als vollberechtigt anerkannt.[1]) Von diesem Gesichtspunkte, der ohne Zweifel nach Hillel's Vorgang bei der Aufnahme der Proselyten früher der herrschende war, bis zur völligen Abrogation der Beschneidung bei der Aufnahme von Heiden, wie sie bei Paulus hervortritt, und sogar von der Gemeinde in Jerusalem gebilligt wurde, deren Christenthum doch sicher dem Wesen nach nur Judenthum sein wollte, war nur noch ein Schritt, und wir hätten hier die geschichtliche Erklärung für dieses, von Juden sonst unerklärliche Verfahren. Es giebt eben, wie sich hier, wie in der ganzen Entwickelung des Christenthums, von seinem Beginne an, dem Kundigen klar zeigt, keinen Sprung in der Geschichte; alle Erscheinungen lassen sich hier nur aus den vorhandenen Keimen erklären, und muß ihre Erklärung darin gesucht werden, wenn man in der Geschichte eine stetige Entwickelung und in ihren Thatsachen nicht Wunderkinder erblicken will, die wie Minerva aus dem Haupte Jupiters in voller Rüstung hervorsprangen. Erst später, wenn auch nicht lange nachher, wahrscheinlich schon unter dem nächsten Geschlecht, von Rabbi Akiba, der sogar Sklaven, die sich der Beschneidung nicht sofort unterzogen, im Hause zu behalten verbot[2]), und wohl überhaupt die Aufnahme eines Proselyten nicht gerne sah, eine Gemeinde von Proselyten soll ihm nicht als Gemeinde gelten.[3]) sehn wir beides: Be-

---

[1]) Dies folgt jedenfalls auch aus Jos. Ant. XX, 2, 4. Man betrachtete allerdings die Beschneidung als fromme Pflicht auch des übergetretenen Heiden, wie aus der Erzählung hervorgeht, aber nicht als unerläßliche Bedingung der Aufnahme in das Judenthum.

[2]) Jeb. 48, b.

[3]) l. l. 79, b. Vielleicht wollte R. Akiba bei den zu seiner Zeit herrschenden politischen Bestrebungen die Aufmerksamkeit der Römer in keiner Weise auf die Juden lenken, und traute er deshalb auch den Sklaven nicht, so lange sie nicht durch die gefährliche Operation der Beschneidung ihren vollen Ernst für das Judenthum bezeugten.

schneidung und Untertauche als Bedingungen der Aufnahme eines Proselyten aufgestellt. Und immer mehr nahm die Abneigung gegen die Aufnahme von Proselyten zu, immer mehr suchte man die Aufnahme zu erschweren, so daß R. Jehuda, der Heilige, im dritten Jahrhundert, außer der Beschneidung und Untertauche, die er beide unbedingt forderte, sogar noch das Darbringen eines Opfers verlangte, was denn zu seiner Zeit, da der Tempel längst zerstört war, wo allein Opfer darzubringen gestattet war, allerdings einem völligen Verbote der Aufnahme von Proselyten gleich gekommen wäre, weshalb man zunächst das Opfer in den Geldeswerth eines Opfers verwandelte, und dann die ganze Forderung fallen ließ.[1])

Noch später forderte man sogar ein vollständiges Gericht von drei Personen zur Aufnahme eines Proselyten, und durfte daher eine solche auch nicht bei Nacht geschehn, wie jede Urtheilssprechung.[2]) Dadurch mußte die Aufnahme nicht bloß noch mehr erschwert werden, sondern es ward damit jeder Ueberrumpelung, jeder unfreiwilligen Aufnahme durch irgend einen Unberufenen, jedem gewaltsamen Eingriff in das friedliche Heiligthum der Familie, wie das bei einem andern Bekenntnisse in so haarsträubender Weise bis in unsere Zeit vorgekommen, von vornen herein Thür und Thor verschlossen. Es mußte dem Uebertritt sogar eine förmliche gerichtliche Verhandlung vorangehn, in welcher dem Uebertretenden von seinem Vorhaben abzumahnen und zu diesem Zwecke die Vorstellung zu machen war: Warum willst du zum Judenthum übertreten? Weißt du nicht, daß Israel in dieser Zeit in Schmerz und Elend, verstoßen, verfolgt, niedergedrückt und geplagt ist?" Es mußte ihm ferner die schwere Gesetzeslast vorgestellt werden, die er über sich nehme. „Wisse", mußte man ihm sagen, „daß du bis jetzt Israel Verbotenes genießen durftest, ohne die Strafe der Ausrottung, das Sabbathgesetz übertreten, ohne die Strafe der Steinigung auf dich zu laden"! Es wird ausdrücklich hinzugefügt, daß Alles dieses nur zu dem Zwecke geschah, um den, welcher überzutreten wünschte, wo möglich von diesem Schritte zurück zu halten, „denn Proselyten seien so gefährlich für Israel wie der Aussatz."[3]) Man ging sogar so weit, und

[1]) S. Siphre Sch'lach L'cha, Th. Kherituth 9, a.
[2]) Jeb. 46, b.
[3]) l. l. fol. 47.

dies wird auf einen Schüler Akiba's [1]) zurückgeführt, Alle, welche aus Furcht, wie unter Mordechai und Esther, oder um der herrschenden Macht zu gefallen, aus Liebe zum Genuß, um an den Tafeln der Könige zu schwelgen, und daher überhaupt unter der Blüthe des Reichs, oder aus Liebe zu einem Weibe, oder in Folge von Träumen zum Judenthume übertreten, nicht als Proselyten zu betrachten. Und wenn man sie schließlich dennoch als solche anerkannte, so geschah es doch nur, weil man annahm, es könnte auch bei diesen die innere Ueberzeugung den Ausschlag gegeben haben [2]) also jedenfalls doch nur, wenn sie eine solche Ueberzeugung behaupteten. Noch während des gesetzlichen Tauchbades, also nach bereits erfolgtem Bekenntniß, und selbst wohl nach der vollzogenen Beschneidung, da, nachdem beides: Beschneidung und Untertauche einmal gefordert wurde, erstere vor der Untertauche geschehn sollte,[3]) scheint man dem Proselyten Gelegenheit haben bieten wollen, noch zurückzutreten: denn während des rituellen Tauchbades mußten, zuerst zwei, später sogar drei Gelehrte um den Proselyten stehn [4]), um ihm die Pflichten, welche er übernimmt, noch einmal vorzuhalten. Frauen sollten zwar nur durch Frauen ins Bad begleitet werden — aber auch bei ihnen sollten die Gelehrten vor der Thür des Bades sich aufstellen, und ihnen die übernommenen Pflichten noch einmal ins Gedächtniß zurückrufen. —

Indessen mag die letztere Vorschrift auch einen andern Grund haben, so viel steht jedenfalls fest, und ist nach unserer Auseinandersetzung unläugbar klar gelegt, daß man in der Aufnahme von Proselyten immer schwieriger wurde, obgleich man den schon in den prophetischen Aussprüchen wurzelnden großen Gedanken von dem Durchbruch eder Schranken, die das nationale Israel ursprünglich um sich gezogen hatte, nicht wieder aufgab. Letzteres geht auch daraus hervor: daß man dem Proselyten, wenn er nach allen Vorhalten und Ermahnungen fest blieb, an seiner innern Ueberzeugung also nicht mehr gezweifelt ward, auch die künftige Herrlichkeit der Frommen Israels eröffnete, an welcher er also gleich dem gebornen Israel Theil nehmen sollte. Die Thatsache steht

---

[1]) R. Nechemia Jeb. 24, b. vgl. Th. Jer. Kid. IV, 1. Mas. Ger. c. 1.

[2]) Th. Jeb. l. l. bes. Jer. l. l.

[3]) Vgl. die Gesetzeslehrer.

[4]) s. Th. Jeb. 47, b. Mahim. v. d. verb. Ehen 14, 6.

aber, wie gesagt, fest, daß man die Aufnahme immer mehr zu erschweren suchte. Der Schlüssel zu ihrem Verständniß muß nothwendig in der Verschiedenheit der Zeitverhältnisse, und namentlich des Verhältnisses des Judenthums zu andern Bekenntnissen gesucht werden, und um dahin zu gelangen, müssen wir einen Einblick in diese Verhältnisse vom Standpunkte des gesetzlichen Judenthums aus zu gewinnen suchen. Und da tritt uns denn die dem ersten Anblicke nach merkwürdige Erscheinung entgegen, daß in letzterer Hinsicht, d. h. in den gesetzlichen Beziehungen zu andern Bekenntnissen gerade die umgekehrte Stufenfolge hervortritt. Dies wird ganz besonders durch die Beurtheilung der Kinder eines Heiden mit einer Israelitin klar. Der nähere Nachweis dieses ganzen Verhältnisses gehört einem andern Thema an und können wir ihn hier nicht aufnehmen. Aber die stufenweise Abnahme der Strenge wird hier selbst vom Thalmund in klaren Worten ausgesprochen. Zuerst betrachtete man ein solches Kind als Bastard (Mamser), also als völlig unzulässig in die Gemeinde Israels; später nur noch für die Verbindung mit einem Priester unfähig (מזוקם); zuletzt als durch die israelitische Mutter völlig aufgegangen in die Gemeinde Israels und daher auch zur ehelichen Verbindung mit einem Priester fähig.[1] Der Grund dieser vollkommenen Gegensätze: der immer zunehmenden Strenge in der Aufnahme der Proselyten und der abnehmenden Strenge in der Beurtheilung der Kinder von Heiden wird durch die Betrachtung der Zeitverhältnisse vollkommen klar. Die Herrschaft der Römer wurde immer drückender, immer gehässiger, bis Israel, wie es in dem spätern Vorhalte heißt, der dem Proselyten vor seinem Uebertritt gemacht wurde, „in Schmerz und Elend versunken, verstoßen, verfolgt, niedergedrückt und geplagt war.“ Was Wunder, daß man es da nicht mehr wagte, ihre mit Israelitinnen gezeugten Kinder als Bastarde, oder endlich auch nur als nicht völlig gleichberechtigte Israeliten zu erklären — das römische Bürgerrecht, das der Jude noch genoß, war, wenn auch mit der Zunahme des Christenthums in immer geringerem Maße, hier und da sein einziger Schutz, und er sollte dem von einer Israelitin gezeugten Kinde eines Heiden gleichsam das Bürgerrecht seinerseits versagen! — Was Wunder aber auch, daß man umgekehrt in der Aufnahme

---

[1] s. Th. Jer. Kid. 3, ab. 12.

von Proselyten immer ängstlicher wurde und sie lieber ganz zurückwies, besonders wieder seitdem das Christenthum mit seinem Bekehrungseifer immer festeren Boden gewann, und sicher jede Aufnahme eines Heiden in das Judenthum verfolgte! Es ist zwar allerdings richtig, daß der Rabbinismus, wo es die Erhaltung der Principien des Judenthums galt, nie Concessionen nach außen machte; er stand vielmehr mit Gut und Blut dafür ein, wo sie irgend Gefahr liefen. Hier aber handelte es sich eben nicht um solche Principien: bei der Erschwerung der Aufnahme von Proselyten näherte er sich vielmehr wieder dem Mosaischen Princip, und bei der Nachsicht gegen Kinder von Heiden, mit Israelitinnen erzeugt, stand wenigstens der Mosaismus nicht im Wege, und der Rabbinismus hatte damit nur seinem ursprünglichen Grundsatze: daß bei ungiltigen Ehen das Kind der Mutter folge, die volle Ausdehnung gegeben [1]). Hier konnten die Rabbinen ohne Verletzung eines Princips dem auch sonst in ähnlicher Weise von ihnen aufgestellten Grundsatz: „Wo es gilt für Gott zu wirken, darf ein bisheriges Gesetz außer Kraft gesetzt werden (nach einer Erklärung von Ps. 119, 126.) volle Geltung gewähren. Nimmt man dazu aber noch die strengen Gesetze, welche in Rom gegen den Uebertritt zum Judenthum erlassen wurden, und die ohne Zweifel auch gegen diejenigen sich richteten, welche in irgend einer Weise zu diesem Uebertritt bewogen, so ist jene Aengstlichkeit um so erklärlicher. Das von Theodosius gegen Ende des vierten Jahrhunderts erlassene Gesetz (C. J. Tit. VII. 5.), welches den, welcher Jemanden zum Abfall vom Christenthum beredet, mit Güterconfiscation und Tod bestraft, bestand wohl in ähnlicher Weise schon unter den Heiden, vielleicht schon unter Domitian, der die Juden aus Rom verbannte und gegen Proselyten mit grausamer Wuth verfuhr, in Bezug auf das Heidenthum, und mußte vorsichtig machen und jeden Schein der Ueberredung zu vermeiden dringend mahnen. Jedenfalls erscheint der von uns angegebene geschichtliche Grund der Strenge in Bezug auf die Aufnahme von Proselyten wegen des nachgewiesenen stufenweisen Fortschreitens und ein Zusammenhalt mit dem gegentheiligen Nachlassen der Strenge in Bezug

[1]) Auch die Behandlung dieses für die innere Kenntniß des Rabbinismus wichtigen Grundsatzes gehört dem oben angedeuteten andern Grundsatze an.

auf die Behandlung der Kinder der Heiden von Israelitinnen, wahrscheinlicher, als die Annahme, daß die Furcht, das Judenthum möchte gleichsam als Brücke für den Uebergang zum Christenthum benutzt werden, dabei maßgebend gewesen sei [1]). Zur Zeit der größten Strenge bedurfte es einer solchen Zwischenstation nicht mehr, da das Christenthum, wenn auch nicht ganz, doch immer mehr zur Herrschaft gelangt war, und der Uebertritt zum Judenthum jedenfalls gefährlicher, als der zum Christenthum war. Außerdem war dem Heiden der unmittelbare Uebertritt zum Christenthum durch die Aufhebung der Beschneidung und der Speise- und Reinigungsgesetze, sowie der rabbinischen Strenge des Sabbathgesetzes weit leichter als der Uebertritt zum Judenthum gemacht. Der einzige Grund, der den Heiden in jener Zeit des äußerlich gedrückten, im Innern von strengen, gehäuften Ritualgesetzen erschwerten Judenthums bewog, konnte nur die erhabene, zu allen Zeiten mit gleicher Consequenz festgehaltene, die tiefsten Geister allerdings mächtig ergreifende Lehre von dem ewig-einzigen, rein geistigen Gotte sein, die aber ja gerade durch den Uebertritt zum Christenthum wieder getrübt worden wäre, da um diese Zeit der Strenge der Ebionitismus längst unterlegen und das Heidenchristenthum mit seiner Vergötterung Jesu zur alleinigen Geltung gelangt war. — Noch ein anderes Moment, das bei diesen Erschwerungen des Uebertritts unläugbar hervortritt, darf um so weniger übersehn werden, als es auch für unsere Zeit noch das entscheidende bleibt, wir meinen das sittliche Moment. Von tiefem sittlichen Sinn zeugt schon die Forderung der Ueberzeugung bei dem Convertiten. Es sollte mit dem Heiligsten kein Spiel getrieben, es sollte kein Gegenstand der Spekulation auf irdische Vortheile werden. Darin beruht auch das Verbot einer Ehe mit einer zum Judenthum übergetretenen heidnischen Frau, mit welcher der

---

[1]) Geiger, l. l. [Was diese Beziehung auf mich hier bedeuten soll, weiß ich nicht, da ich weder die empfohlene noch die bekämpfte Ansicht aufstelle; meine Auffassung, an der ich noch festhalte, ist vielmehr diese: So lange der nationale Gesichtspunkt vorwaltete, wurde die Ehe mit Nichtnationalen als entwürdigend und die Kinder, die aus einer solchen entsprangen, als Bastarde (Mamser) betrachtet. Als jedoch der religiöse Gesichtspunkt in den Vordergrund trat, wurde die Ehe mit Nichtjuden schlechtweg als nicht existirend betrachtet, die Kinder daraus waren unehelich, vaterlos und richteten sich blos nach dem Bekenntniß der Mutter. G.]

Jude vorher geschlechtlichen Umgang gepflogen, und wird dennoch wieder von spätern Rabbinen sogar als Pflicht auferlegt, wo der Umgang mit einer ledigen Person stattfand, die vielleicht die Verführte ist und ohne die Ehe unglücklich würde[1]).

Aus diesen geschichtlich feststehenden Thatsachen nun: einmal, daß die außerordentliche Erschwerung des Uebertritts zum Judenthum und die zahlreichen Cautelen, die dabei zu beobachten waren, nicht in dem alten Gesetze begründet, sondern ein Produkt der spätern, traurigen Zeitverhältnisse waren, und sodann, daß sittliche Rücksichten nicht bloß bei diesen Erschwerungen, sondern auch, noch in der spätern Zeit, wieder bei Erleichterungen in Bezug auf gesetzliche Bestimmungen auf diesem Gebiete entscheidenden Einfluß übten, geht mit unläugbarer Evidenz hervor, daß in unserer Zeit, wo die Aufnahme von Proselyten gesetzlich gestattet ist, und keinerlei Zwang mehr für die Verläugnung der religiösen Ueberzeugung besteht, jene übertriebenen Cautelen überhaupt nicht mehr am Platze sind, und besonders Alles entfernt werden muß, was irgendwie, wie die Anwesenheit von Männern bei der Untertauche einer Frau, wenn auch vor der Thüre des eigentlichen Badlokals, um ihr wiederholt die übernommenen Pflichten zuzurufen, oder gar, wie Andere wollen[2]), in noch weit drastischerer Weise, um sich von der Anwesenheit der Frau im Bade selbst zu überzeugen, das sittliche Gefühl verletzen könnte, wenn es auch nicht schon in früherer Zeit, eben als das sittliche Gefühl verletzend, von andern Rabbinen als unzuläßig bezeichnet worden wäre.[3]) Dagegen muß Alles, was nicht bloß in den Zeitverhältnissen, sondern in religiös-sittlichen Momenten seinen Grund hat, um so strenger festgehalten werden. Dahin gehört vor Allem die der Aufnahme voranzugehende Belehrung, die sich nicht auf die Stunde der Aufnahme und nicht auf das Ritualgesetz beschränken darf, sondern der Aufnahme eine dem umfassenden Unterrichte entsprechende Dauer vorangehn und besonders auf die Prinzipien, auf die wesentlichen Unterscheidungslehren des Judenthums sich erstrecken muß[4]), um sie

---

1) Jeb. 24, b. cf. Tos. s. קשום דרב אסי.

2) cf. Maim. v. d. verb. Ehen l. l.

3) s. die Controverse darüber zwischen den Mitgliedern des Berliner Rabbinatscollegiums, Jüd. Zeitschr. v. Geiger VI. S. 174. ff.

4) cf. Maim. v. d. verb. Ehen 14, 2. cum Mag. Misch.

zum klaren Bewußtsein zu bringen und eben damit eine wirkliche Ueberzeugung möglich zu machen; denn nur eine auf innerer Ueberzeugung von den wesentlichen Prinzipien des neuen Glaubens beruhende, in dem Herzen wurzelnde Anhänglichkeit an denselben, kann das Verlassen des angebornen Glaubens sittlich rechtfertigen. Dahin gehört ferner die Aufnahme selbst, abgesehn von den dabei zu beobachtenden rituellen Vorschriften, durch ein Collegium von drei Personen, dessen Vorsitzender jedenfalls der verantwortliche Rabbiner sein sollte, mit dem Präjudiz der Ungiltigkeit, wenigstens wenn sie ohne ein Collegium geschieht, um jeder Proselytenmacherei durch unwissende Fanatiker, die keiner Religionsgenossenschaft fehlen, also wieder aus sittlichen Gründen, einen Riegel vorzuschieben.

In einem zweiten Artikel haben wir nun die Bestimmungen des Rabbinismus über Beisaßfremde und Fremde der Gerechtigkeit, und die Unterschiede des gesetzlichen Verhältnisses beider zu Juden und Judenthum zu erforschen. Die Erörterung dieser Fragen gehört nothwendig zur Charakteristik des Rabbinismus und seiner Sittenlehre.

Dr. E. Grünebaum.

V.

Die Juden im großen Deutschen Bauernkriege 1525.

Jedem, der für die Geschichte der Juden Interesse hat, wird ein Wort im höchsten Grade auffallen, welches mitten in den Wirren des großen Deutschen Bauernkrieges von einem bedeutenden Munde mit überraschender Sicherheit ausgesprochen wird. Conrad Mutianus, der bekannte Gothaer Canonicus, der Freund der Hutten, Crotus und Eobanus, der Gleim der Humanisten Deutschlands, wie er mit Recht genannt worden, schrieb am 25. April 1525 an seinen Beschützer, den Kurfürsten Friedrich von Sachsen: „Er habe aus brieflichen und mündlichen Mittheilungen der einsichtsvollsten Männer die Ueberzeugung gewonnen, daß die Reichsstädte durch geheime Umtriebe unter dem Schein des Evangeliums

die Bauern aufhetzten und durch ihre Wühlerkünste, mit Hilfe der Juden, die fürstlichen und hochadligen Häuser zu vernichten strebten, um zugleich mit den Bischöfen nicht nur die geistlichen Fürstenthümer, sondern die Fürstenwürde überhaupt zu beseitigen und nach Art der alten Griechen und Venetianer der republikanischen Staatsform das Uebergewicht zu verschaffen" — [1]).

Diese Worte, namentlich soweit sie auf die Juden abzielen, sind wohl geeignet die Neugier in hohem Grade zu spannen. Sie, die man durch den ganzen Zeitraum des Mittelalters hindurch, und weit darüber hinaus, gewohnt ist, nur in Knechtsgestalt zu denken, diese zerstreute, vom öffentlichen Leben durch die Barre des Fanatismus, des Vorurtheils und des Eigennutzes mit ängstlicher Vorsicht abgesperrte Masse in eine gewaltige, ja vielleicht die gewaltigste social-politische Revolution verwickelt zu wissen, welche das Innerste des Deutschen Volkslebens aufwühlte, die Fäden der kühnen Intrigue, welche diese Umwälzung einleiten sollte, in ihren geschäftigen Händen und sie selbst mit einem Schlage in leitender Stellung in die Wirren der großen Politik verflochten zu sehn: das in der That scheint dem Psychologen wie dem Historiker, ja dem Forscher wie dem Laien ein gleich anziehendes Schauspiel zu versprechen.

Auch hat der Gedanke sogleich etwas Bestechendes, diejenigen, welchen in finstern und dumpfen Gassen Luft und Licht fast entzogen war, welchen man auf alle Weise es sauer gemacht hatte, auf ehrlichem Wege sich Brod zu schaffen, die von oben ausgesogen, von unten gehetzt und von allen gehaßt wurden, den Plänen der großen Masse im leinenen Kittel geneigt zu glauben, welche sich gegen die Leibeigenschaft auflehnte, welche freie Jagd und freien Fischfang forderte und welche kein anderes Recht als Norm anerkennen wollte als „das göttlich natürlich Recht." Es scheint nicht unwahrscheinlich, jenen Verachteten, den Vielgewandten und Vielbekannten, wenn nicht gleich anfangs die Rolle thätiger Mitkämpfer,

---

[1]) Tentzelii Supplementum historiae Gothanae: Reliquiae epistolarum Mutiani elogiis mixtae p. 75 . . .: „etsi ex literis et sermone prudentissimorum cognoscerem, Imperii civitates occultis insidiis et dolis per speciem Evangelii instigare rusticam multitudinem et miris artibus, adjuvantibus Judaeis conari exstinguere principales et illustres familias" etc.

so doch die Rolle heimlicher Vermittler zwischen gleichstrebenden Parteien zuzutrauen und zu glauben, daß sie, welche ihre Geschäfte in den Spelunken städtischer Proletarier wie in den Hütten der Bauern gleich vertraut gemacht hatten, am besten geeignet waren, von den Brauseköpfen jener zu den Rache Sinnenden dieser die Fäden hinüberzuführen.

Man bedenke außerdem, daß damals noch die Worte Luthers in reinem und durch die Erinnerung an seine späteren Wuthausbrüche noch nicht beflecktem Andenken standen, in welchen er seinen Glaubensgenossen den Rath giebt, an den Juden der christlichen Liebe Gesetz zu üben und sie freundlich anzunehmen, und daß seine Persönlichkeit unleugbar, wenn auch wider seinen Willen, auf den Ausbruch und die Ereignisse von 1525 gerade von größtem Einfluß gewesen ist. —

Indessen allen diesen Vermuthungen fehlt jeder Anhalt. Zwar haben neuere Untersuchungen die Wahrheit der Mutianischen Worte in dem Punkt wohl bestätigt, daß die von den wichtigen Aemtern ausgeschlossne, beim zunehmenden Luxus und der Monopolwirtschaft der reichen Handelshäuser verarmte, dazu durch Luthers und noch mehr Huttens vorausgegangene Schriften aufgeregte Mehrheit in gar vielen Deutschen Städten allein von einer tiefgreifenden Umwälzung das Heil erwartete, und daß städtischer Einfluß sehr oft als wirksam betrachtet werden muß, wo man sich gewöhnt hat, allein dem Elend der Bauern die Stelle der Ursache einzuräumen. Indessen die Behauptung Mutians, daß die Juden die revolutionären Bestrebungen der Städte unterstützt hätten, giebt wohl zu mannichfachen Vermuthungen über Grund und Art dieser Unterstützung Anlaß, findet aber in den Thatsachen, soweit sie bis jetzt vorliegen, keine Bestätigung, sondern scheint sogar durch diese widerlegt zu werden. Auch Zimmermann, der radikale, wie Jörg, der ultramontane Historiker gelangen nur zu solchen Vermuthungen. — Der erste sagt: „Es ist bemerkenswerth, die Juden haben im Bauernkrieg keinerlei Mißhandlung erfahren... Es ist gar nicht unwahrscheinlich, eben weil die Juden überall und ganz unangetastet blieben, daß die Letzteren in einer Beziehung zu der Bewegung und ihren Leitern standen, welche ihnen Sicherheit ihrer Habe und Person gewährleistete; daß sie ihre Reichthümer öffneten, um entweder schon die Einleitung der Bewegung oder wenigstens die bereits ausgebrochene

Bewegung mit ihren Geldern zu unterstützen. Das Erstere ist das Wahrscheinlichere; sie waren selbst die Unterdrücktesten von Allen, und dabei hatten sie stets die Gabe, Kommendes vorauszuwittern und die Klugheit, sich darnach zu richten." [1]) Der andere urtheilt: „Wenn Mutian behauptet, daß die Juden die radikalen Bestrebungen der Reichsstädter unterstützten, so ist bekannt, daß die Revolution und ihre Führer immer geldbedürftig sind, dem Judenvolke selbst aber muß eine unwiderstehliche und uneigennützige Lust an Umsturzversuchen angeboren sein; für ihre Förderung scheinen sie selbst ihre sonst so sorgfältig gehüteten Reichthümer mit Freuden geschmälert zu haben." Er entwickelt sodann, daß sie dennoch von der bäurischen Bewegung Erleichterung ihres Zustandes nicht hätten hoffen dürfen, daß sie hätten wissen müssen, ein Feind der Bauern sei, „wer etwas hatte," und fährt fort: „Dennoch hinderte, nach mehreren übereinstimmenden Berichten, die ihnen natürliche kluge Vorsicht sie nicht, an dem eigenen Grabe zu schaufeln." [2])

Man sieht es wohl: Beide ergehen sich in Ermangelung thatsächlichen Stoffes in Muthmaßungen, der eine schreibt den Juden dabei die Gabe kluger Voraussicht zu, eine Charakteristik, die sich im Munde des andern sofort in eine gehässige Schmähung verwandelt, um so schmeichelhafter, da die Erinnerung an die hoffnungsreichen Jahre 1848 und 1849, welche in diesem Buche seine Feder gar oft leitet, ihn zu diesem Hiebe zu verführen scheint.

Beide aber weichen in der Hauptsache von einander ab: Zimmermann läugnet jeden Angriff der Bauern gegen die Juden, Jörg meint, die Juden hätten an ihrem eigenen Grabe geschaufelt, der erste deutet aus den Mutianischen Worten eine Verbindung der Juden auch mit den Bauern heraus, der andere kann sie höchstens auf eine Unterstützung der Städte beziehen.

Sehen wir nach diesen widersprechenden Konjekturen, zu wel-

---

[1]) Geschichte des großen Bauernkriegs. Nach den Urkunden und Augenzeugen von Dr. Wilhelm Zimmermann. 2. Auflage. Stuttgart, Rieger 1856. II. S. 366. 367.

[2]) Deutschland in der Revolutions-Periode von 1522—1526 aus den diplomat. Correspondenzen und Original-Akten bayrischer Archive dargestellt von J. E. Jörg. Freiburg i. B. Herder 1851 S. 147.

chem Urtheil die geschichtlichen, freilich ziemlich dürren Thatsachen berechtigen.

Daß die Schaar des Georg Metzler, der aus dem Gastwirt der Hauptmann geworden war, daß dieser s. g. „helle Haufen" auf seinem Zuge von Neckarsulm nach Gundelsheim von Juden umschwärmt wurde, welche den Bauern die Beute abhandelten,[1]) ist so natürlich in den Umständen begründet, daß Niemand daraus den Schluß einer Annäherung zwischen Judenschaft und Bauerschaft ziehen wird. Eine bessere Gelegenheit, werthvolle Geräthschaften aus edlem Metall, kostbare Gewänder, Waffen, Hausrath aller Art billig zu erhandeln, — und auf dies Krämergeschäft war der größte Theil der Juden angewiesen — ließ sich nicht denken, als sie sich damals bot, da Schlösser und Klöster von dem Schwarme geplündert waren, und sich die wilden Krieger unkriegerisch genug mit der kostbaren Last ungeheurer Beute beschwert hatten. Das Einzige, worin sich eine gewisse Begünstigung der Juden zeigt, ist eine Bestimmung, welche im Lager zu Bildhausen von den Franken erlassen wurde (April 1525). Nach dieser wurde beschlossen, „auf das Vermögen der Juden ein scharfes Auge zu haben und jede Wegführung desselben zu verhindern, sie selbst aber einstweilen zu schützen."[2]) Aber auch dies scheint mehr von Eigennutz als von der Humanität eingegeben zu sein. Man durfte hoffen, daß man die Juden bewegen würde, ihre Schätze zu opfern, wenn man ihnen das Leben zusicherte, während sie andernfalls auch mit Lebensgefahr ihre Truhen in Sicherheit gebracht haben würden.

Dagegen kennt man vielfache andere Erscheinungen, welche nur zu deutlich die tiefste Erbitterung der aufgestandenen Bauern auch gegen die Juden offenbaren. Man sollte das Dasein dieser Erbitterung vermuthen, wenn man bedenkt, daß Männer eine hervorragende Stellung in der Bewegung von 1525 eingenommen haben, welche sich vorher in ihrem Judenhaß selbst über die gleichartigen Bestrebungen ihrer Zeitgenossen emporgehoben hatten.

Balthasar Hubmaier, ein geistig hervorragender, leidenschaftlicher Mann, bedeutend durch seine wiedertäuferischen Lehren, Rathgeber und Literat der Schwarzwälder Bauern, muthmaßlicher Ver-

---

[1]) Zimmermann. II. S. 42.

[2]) Geschichte des Bauernkriegs in Ostfranken, aus den Quellen bearbeitet von Dr. H. W. Bensen. Erlangen, Palm 1840. S. 205.

fasser der berühmten 12 Artikel,[1]) hatte als Prediger zu Regensburg die schon aufgeregte Masse durch seine Kanzelberedtsamkeit fanatisirt und wesentlichen Antheil an der schmachvollen Vertreibung der jüdischen Gemeinde aus dieser Stadt (1519) genommen. Dr. Johann Deutschlin, welcher in und um Rotenburg an der Tauber den Samen des Aufruhrs ausstreute, gegen Viehsteuer und Zehnten predigte, hatte einige Jahre früher die Ausstoßung der Juden aus Rotenburg und die Zerstörung der Synagoge durchgesetzt.[2])

Auch der s. g. Bundschuh im Elsaß, ein Vorläufer des großen Bauernkrieges, der im Jahre 1493 unter eben dem Panier sich erhob, welches der Gesammtheit der Verschwornen ihren bezeichnenden Namen gab, hatte in seiner Bundesverfassung einen Artikel aufgestellt, welcher forderte: „die Juden zu tödten und ihnen ihr Gut zu nehmen.“[3])

Dieser Artikel wurde denn auch von der Revolution von 1525 vielfach auf ihre Fahne geschrieben, und gerade bei den Elsäßer Bauern begegnen wir wiederum derselben Tendenz. „Pfaffen und Juden strafen,“ das war die Parole des Haufens von Ebersheim-Münster[4]) und zu Rappoltsweiler nennen die Bauernhauptleute, welche den Einzug forderten, dem Junker Ulrich zu Rappoltstein in einem Athemzuge: Pfaffen, Mönche, Nonnen und Juden als ihre Feinde, welche zu strafen ihr Vorsatz sei. In gleich erschreckender Kürze lautet der 20. Artikel der Bauerschaft des Sundgaus und Elsaß, deren Beschwerden den 5 Orten Basel, Bern, Solothurn, Schaffhausen, Zürich, als Vermittlern auf einem Tag zu Basel vorgelegt wurden (4—14. Juli 1525): „Deßgleichen sollen alle Juden allenthalb aus dem Land vertrieben und von den Obrigkeiten zu Bürger noch zu Hintersäs nicht mehr angenommen, weder geschützt noch geschirmt werden.“[5]) Nicht viel

---

[1]) s. Ueber die zwölf Artikel der Bauern und einige andere Aktenstücke aus der Bewegung von 1525. Ein Beitrag zur Geschichte des großen Deutschen Bauernkrieges von Alfred Stern. Leipzig, Hirzel 1868 S. 56 ff.

[2]) Bensen a. a. O. S. 67.

[3]) Es ist der 4. Artikel s. B. Herzog: Chronicon Alsatiae. Straßburg 1592, vgl. Schreiber, der Bundschuh zu Lehen und d. arme Konrad zu Bühl. Freiburg i. B. 1824. S. 3.

[4]) Zimmermann II. S. 107.

[5]) Der deutsche Bauernkrieg. Gleichzeitige Urkunden herausgegeben und eingeleitet von Dr. Heinrich Schreiber. Freiburg Wangler 1866. Heft 3 S. 20.

ausführlicher ist der 14. Artikel der von der Rheingauischen Landschaft am 23. April 1525 auf ihrer uralten Malstatt, der Lützelaue, entworfenen 29 Beschwerden, in denen man einen so merkwürdigen Versuch gemacht sieht, die alte Landesverfassung herzustellen: „Soll kein Jude in der Landschaft des Rheingaues wohnen oder hausen; es soll auch kein Richter über Gesuch (Zinsen) oder Wucher ihn wissen (weisen) oder sprechen, sondern weiß sich jedermann nach aller Billigkeit in der Hauptsummen zu halten.“ [1]) Mit andern Worten, eine Klage auf Zinsen soll abgewiesen, Zahlung nur des Kapitals verlangt werden können. Bemerkt mag werden, daß man in den 31 Artikeln, zu welchen die vorher aufgesetzten 29 von den über die Zögerung ihrer Herrschaft aufgebrachten Bewohnern des Mittelamts (Winkel, Oestrich, Hallgarten, Johannisberg, Mittelheim) ausgearbeitet wurden, und deren Annahme mit Gewalt durchgesetzt ward, jenes judenfeindliche Begehren mit den Worten motivirte: „Von wegen des großen verderblichen Schadens, den sie dem gemeinen Mann zufügen.“ [2])

Die thatsächliche Behandlung, welche die Juden an manchen Orten von den Bauern erfuhren, entsprach jenen in den Artikeln ausgesprochenen Grundsätzen nur allzusehr. — Die Instruktion des Profossen eines Haufens lautet einfach: „Schatz' Juden und Pfaffen.“ [3]) Wie getreu diese Instruktion auch sonst eingehalten wurde, lehrt am schlagendsten der Bauer Christian Schwab von Offnadingen, welcher nach Beendigung des Aufruhrs bekennt, der Vogt zu Norsingen, der „Beutemeister“ habe geboten, wer geflüchtetes Judengut für sich versteckt habe, der soll es vor die Gemeinde tragen. Alsbald trug er, der Bekennende, ein Bett, das dem Juden zu eigen gewesen, aus einer Scheuer und warf es in die gemeinsame Beute ein. Auch erhielt er danach als seinen Beuteantheil von Judenkleidern ein aschenfarbenes Paar Hosen, ein rothes Wamms aus Wollenzeug und ein weißes Wamms aus Drell sowie ein rothes Weiberkamisol. [4])

---

[1]) J. P. Schunk: Beiträge z. Mainzer Geschichte mit Urkunden. Frankfurt und Leipzig 1788. I. S. 181.

[2]) Schunk a. a. O. I. S. 201.

[3]) Jörg S. 147. Anm.

[4]) Schreiber: Urkunden zum Bauernkrieg Heft 3 S. 200: „Item er, der Vogt, hatt ihnen auch gepotten, welcher des Juden Gutt, das er geflechnet, hinder ihm hab, der solle es herfür tragen an die Gemaind. — Item ain

In größerem Maßstabe zeigte sich der Fanatismus der Massen im elsässischen Oberberken. Hier wurden den Juden ihre Bücher (ihre Kaufmanns- und Rechnungsbücher) zerrissen, obgleich sie sie gern um 400 Gulden gelöst hätten; ihr ganzes Eigenthum wurde ihnen geraubt und zwei Schaffner darüber gesetzt, die der Juden Gut verhandeln mußten [1]) — Diesem gegenüber erscheint es als eine geringe bei dem Toben des Aufruhrs und dem Durchzug bewaffneter Banden fast unvermeidliche Schädigung, wenn hie und da zum Imbiß mit Ungestüm Judenwein verlangt wurde, auf den es besonders abgesehen schien und bei dem es sich vortrefflich berathen ließ. [2])

Was das Benehmen der Herrschaften bei diesen Uebergriffen betrifft, so scheinen sie, nach einigen vorliegenden Beispielen zu schließen, sowohl gegenüber den angeführten Forderungen der Bauern wie gegenüber den thatsächlichen Ausschreitungen gegen die Juden nicht diejenige Widerstandsfähigkeit gezeigt zu haben, mit der sie ihre eigne Person und ihre eignen Rechte zu vertheidigen bereit waren, geschweige denn mit Energie versucht zu haben, die angegriffenen Juden zu schützen.

Der Junker Ulrich von Rappoltstein, von welchem schon vorhin gesprochen worden, ließ es gern zu, daß die aufrührerische Gemeinde zu Rappoltsweiler nach ihrem Begehren ein Faß Judenweins anstach, und beschwichtigte die unruhigen Köpfe selbst später noch ein Mal mit demselben wohlfeilen Mittel. [3])

Ernster stimmt, daß unter den zu Würzburg am 8. Juni 1525 auf Befehl des Truchsessen Georg von Waldburg Hingerichteten

---

Bett, ist des Juden gewesen, ist in Ludwig Lederers Schüren gewesen, das hat er haruß tragen und in gmaine Bütt geben. — Item ihm ist zu sinem Tail an der Bütt worden, an Klaidern, so des Juden gewe'en sind, ein eschenfarb Par Hosen und ein rot arressi Wammeß (der Arreis ein leichtes Wollengewebe nach der Stadt Arras benannt. Schmeller: Bairisches Wörterb. I. S. 91) und ayn wyß trilchi Wammeß, auch ain rotter Fröwen Schürlitz" (Schürlitz = Weiberkamisol von Schafspelz. Schmeller III, 396.

[1]) Diarium von Eckard Wiegersheim in A. Stöber: Alsatia 1856—57. S. 345. Zimmermann II. S. 109 spricht auch von Zerstörung der Gesetzestafeln (Bücher) und der Schule. Im E. v. Wiegersheim ist aber davon nichts zu lesen.

[2]) Zimmermann II. 112. 113 nach dem Ms. Ulrichs von Rappoltstein.

[3]) Zimmermann II, S. 112. 114. Den Herren von Rappoltstein war 1331 die Judenschaft zu Rappoltsweiler für 400 Mark Silber verpfändet s. Stöber Alsatia 1856—57 S. 13

auch ein Jude den Todesstreich empfing;[1]) ob dieser irgendwie in den Aufruhr verwickelt gewesen, läßt sich jetzt nicht mehr entscheiden. — Aber das schärfste Licht auf die herrschaftliche Gesinnung wirft die Antwort der Anwälte der Elsässischen und Suntgauischen Ritterschaft auf den vorhin mitgetheilten Artikel ihrer Bauerschaften, in welchem die Vertreibung der Juden gefordert wird. Während nämlich diese Ritter die Mehrzahl der vorgebrachten Forderungen sofort als gänzlich unberechtigt mit höhnischem Stolze zurückwiesen oder nicht sich selbst, sondern die Städte oder die Fürstliche Durchlaucht (F. D.) den Erzherzog von Oesterreich zur Entscheidung für competent erachteten, beantworten sie diesen Punkt mit einem aus dem Herzen kommenden Zusatz dergestalt: „Des zweiundfünfzigsten Artikels beladen wir uns nit, gehört F. D. (dem Erzherzog) zu; möchten den sonst für unsere Personen wol lyden."[2]) Also Schutz konnten die Gequälten von solchen nicht hoffen, welche der Stimme der Angreifer ein freudiges Echo gaben! Auch das Urtheil der 5 Schweizer Orte, welche als Schiedsrichter die Verhandlungen leiteten, hat kein vermittlendes Wort für die Unterdrückten, sondern beschränkt sich auf die Entscheidung: „Als dann die Unterthanen vermeinen, alle Juden aus dem Land zu treiben, das soll der Oberkeit anheimgestellt sein, die Juden zu vertreiben oder in ihren Gebieten bleiben zu lassen."[3]) Auch sonst kann ich nicht finden, daß die Herrschaften ein Wort der Vertheidigung für die Angegriffenen gehabt hätten. — Eine rühmliche Ausnahme macht allein die Stadt Frankfurt a. M.

Kaum hatte hier die leidenschaftliche Aufregung die unteren Volksklassen ergriffen, als das „Bubenvolk" sich rüstete, über die Juden herzufallen (19. April)[4]) und diese hatten nur mannhaften Bürgern, welche mit gewäffneter Hand die Muthwilligen zurücktrieben, ihre Rettung zu verdanken. Um so bedrohlicher schien die Lage der Frankfurter Judenschaft zu werden, als Anfangs Mai der helle Haufen unter Götz von Berlichingen und Georg Metzler den Thoren Frankfurts immer näher kam, Miltenberg plünderte,

---

[1]) Zimmermann II S. 511.

[2]) Schreiber: Urk. zum Bauernkrieg Heft 3 S. 31 (die Ritter befolgen eine andere Zählung der Artikel als die Bauern).

[3]) Schreiber a. a. O. S. 45.

[4]) A. Kirchner: Geschichte der Stadt Frankfurt a. M. 1810. Theil II. S. 30. Dr. Georg Ludwig Kriegk: Frankfurter Bürgerzwiste und Zustände im Mittelalter 1862 S. 159.

Aschaffenburg berührte und, wie der Rath von Frankfurt am 4. Mai vernommen hatte, die unverhohlene Absicht hegte, die Juden und Deutschherrn in Frankfurt zu vertilgen. Dieser Vorsatz wurde von einem großen Theil des Pöbels mit fanatischer Freude begrüßt, und von innen wie von außen lauerte die Mordlust auf ihre wehrlosen Opfer. — Auch jetzt suchte der Rath das drohende Unwetter nach Kräften von den Häuptern der Gehaßten abzuwenden. In einer schriftlichen Ansprache, welche er der Bürgerschaft vorlesen ließ (5. 6. Mai), machte er darauf aufmerksam, daß man ja mit den Juden in Frieden stehe und sie daher schützen müsse. Zudem solle man bedenken, daß bei den Juden viele Güter von Kaufleuten, welche die Messe besuchten, und von andern Personen hohen und niedern Standes deponirt seien, und daß der Verlust solcher Güter nur Sorge und Nachtheil für die Stadt, ja vielleicht Gefahr für ihre Privilegien nach sich ziehen werde.[1]) Indessen war es doch ein Glück, daß der Rath nicht in die Lage versetzt wurde, die Standhaftigkeit und die Humanität seiner Mitbürger auf die Probe stellen zu müssen. Denn selbst die gemäßigtsten Zünfte erklärten, zur Beschützung der Geistlichkeit und der Juden würden sie sich nicht hergeben, und die Gefahr für diese war erst beseitigt, als die Wogen des bäurischen Heeres eine andere Richtung genommen hatten. — Den besten Einblick in die Stellung der Juden sowohl zum Rathe wie zur gemeinen Bevölkerung Frankfurts gewähren einige Sätze aus den Artikeln, welche die Bürgerschaft dem Rathe zur Annahme vorlegte.

Hier wird dem Rathe die Begünstigung der Juden vorgeworfen und eine Aenderung der Vorrechte der Juden begehrt.[2]) Zuerst

---

[1]) Kirchner a. a. O. S. 37 Zimmermann II S. 82 Kriegk a. a. O. S. 175.

[2]) Kirchner a. a. O. S. 513 druckt die 46 Artikel der Frankfurter ab. Hier lautet Art. 12: „Das keynen Juden in eynichen weg, solcher unlitlicher großer wucher, darin sie den armen man beschweren, auch zu kauffen und verkauffen gestat soll werden, und wo etwas gestoles hinder yen erfunden würd das der burger were, sollen sie das on gelt wider zu geben schuldig seyn, was aber von alten kleydern, und sunst bey yenen verstanden were, mögen sie das gantz und halbe tucher und nit mit der elen verkauffen."

Art. 25: „Ist küntlich und war, das manchem armen man, das seyn unter den Jüden verbraut, und zum theil von den Jüden behalten, und anders wohin verkaufft worden ist, und ist rechtlich darumb gehandelt und doch keyn urtheyl (nicht vrtheyl wie bei K. steht) erlangt, darumb bitten wir, solch urtheil wie gestalt, herauß zu weysen was recht, wie gebetten ist.''

verlangt man, daß den Juden der unleidliche große Wucher, womit sie den armen Mann beschweren, und desgleichen Kauf und Verkauf verboten werde, womit denn der jüdischen Bevölkerung, welche allein auf diese Geschäfte angewiesen war, die Möglichkeit der Existenz gleichsam durchschnitten worden wäre. Ferner fordert man die Entziehung eines bekannten weitverbreiteten Judenrechts. Nach diesem durften nämlich Juden, denen beim Leihgeschäft vom Schuldner Mobilien verpfändet worden waren, welche später, als gestohlene oder verlorene, vom wirklichen Eigenthümer vindicirt wurden, diesem gegenüber die Herausgabe weigern, sofern er nicht die von ihnen eidlich angegebene Summe der Schuld ersetzte. (Stobbe: die Juden in Deutschland während des Mittelalters S. 119. 120.) Die Nöthigung zu diesem Ersatz soll nach dem Willen der Frankfurter Revolutionäre wegfallen; den Verkauf versetzter Sachen (nach Ablauf der gesetzlichen Frist), wollen sie, wie es nach den etwas dunkeln Worten scheint, gestatten, indessen mit der Beschränkung, daß versetzte Tuchstoffe nicht mit der Elle, also im Kleinhandel, sondern nur in ganzen oder halben Stücken verkauft werden sollen. Endlich beklagt man sich, daß man die den Juden gegebenen Unterpfänder, weil sie verbrannt, behalten oder verkauft worden seien, oft nicht wieder erlangen könne und deshalb gerichtlich geklagt habe, ohne ein Urtheil erlangen zu können. Man bittet hierüber eine rechtliche Entscheidung zu geben. — Was der Rath in seiner ersten Antwort dem Bürgerausschuß auf diese Beschwerden erwiderte, zeugt, das wird sich nicht leugnen lassen, von Mäßigung und Milde. — Von übermäßigem Wucher der Juden wisse er nichts, werde solchen aber nicht leiden, Kaufen und Verkaufen könne den Juden nicht gewehrt werden, die übrigen Forderungen versprach er zu befriedigen. Ueber die Forderung, welche den Tuchverkauf betrifft, schweigt er.

Die Antwort des Rathes lautet S. 521: „Auf den zwelfften den Wucher und anders, lauth des artickels, berurend, ist geantwort: daß E. E. R. ubberschwenklichen wucher der Judden keynes wegs leyden wolle. Hab auch des keyne wissens. Es sollen auch der Burger verlorne oder gestolne gutter, uff Berechtigung umbsunst von Judden widder geantwort werden. Aber das kawffenen und verkawffenen moge ine den Judden nit wole gewehret werdenn ...“ „Auf Art. 25 die verbrandten Pfande und Rechtfertigung lawth dißes Art. betreff ist geantwort: Es woll E. E. R. diß Artickels halben den Hanndel besichtigen lassen, und alles vleißes fürdrung anwenden“ vgl. Kriegk a. a. O. S. 148. Zimmermann a. a. O. S. 79 unklar.

Man hat wohl mit Recht vermuthet, daß die Mäßigung, mit welcher der Frankfurter Rath seine angegriffenen Juden zu decken suchte, nicht allein von den Geboten der christlichen Liebe und der allgemein-menschlichen Moral, sondern zum guten Theil vom Vortheil diktirt worden sei, welcher oft einen stärkern Zwang ausübt, als jene mehr idealen Motive.[1] Je ungestörter die Judenschaft ihrem Gewerbe nachgehen konnte, eine um so größere Einnahme konnte die städtische Kasse aus der jährlich zu entrichtenden Abgabe hoffen.[2] Auch darf man vermuthen, daß die Bedrängten in ihrer Noth das einzige Mittel, welches ihnen zu Gebote stand, um sich zu retten, nicht unversucht gelassen haben werden: Geschenke an die Rathsherrn. Sind doch Geschenke an den Rath von beinahe 6000 Gulden für den Zeitraum der Jahre 1375—1390 nachweisbar.[3])

Sucht man sich aus den mitgetheilten leider nur dürftigen Thatsachen ein Gesammturtheil zu bilden, so wird man sagen müssen, daß sich mancher Orten bei den in Gährung gerathenen untern Ständen Deutschlands durch Wort und That die entschiedenste Feindschaft gegen die Juden gezeigt hat, und daß, soweit ersichtlich, die Fürsten und Edlen nicht geneigt gewesen sind, dieser Feindschaft mit männlicher Stirne entgegenzutreten. Mit einem Wort: Den Juden fiel die unglückselige Rolle zu, welche in einem Kriege dem friedlichen Landbewohner nur zu oft zu Theil wird, zwischen zwei feindliche Heere zu gerathen und statt wenigstens von einem geschützt zu werden, mit Leben, Hab und Gut beiden Preis gegeben zu sein.[4]

Zwar darf nicht verschwiegen werden, daß bedeutende Schaaren der aufgestandenen Bauern, wie namentlich die des Thomas Münzer und des Müller von Bulgenbach, soweit wir sehen, ihre Waffen gegen die Juden nicht erhoben haben, und man wird immer hervorheben müssen, daß bei der furchtbaren Aufregung der Geister die Bauern im Allgemeinen sich in engen Schranken gehalten haben. — Indessen soviel wird klar sein, daß das Urtheil Zimmermanns, „die Juden hätten im Bauernkrieg keinerlei Mißhandlung erfahren,“ ebensowenig haltbar ist, wie sich für Mutians Behauptung, „die

[1]) Kriegk a. a. O. S. 148.

[2]) Kriegk a. a. O. S. 433.

[3]) Kriegk a. a. O. S. 434.

[4]) s. a. Graetz Geschichte der Juden Bd. 9 S. 296.

Städte hätten mit Hülfe der Juden die Bauern aufgereizt," eine Stütze in den Thatsachen nicht finden läßt. Den ersten hat wohl die Sympathie für die Sache der Bauern zu seinem Ausspruch verlockt, welche an sich ganz löblich, doch den Blick des kritischen Historikers unbestreitbaren Thatsachen gegenüber nicht verschließen sollte.

Was den Gothaer Canonicus zu seiner Meinung bewogen hat, darüber kann man zweifelhaft sein. Es kann die überkommene Gewohnheit gewesen sein, die Schuld jedes Unheils, sei es nun die Pest oder eine Revolution, auf die Schultern der Juden abzuwälzen, und ebensowohl die Muthmaßung, daß die radicalen Parteien von den Juden, als den Besitzenden, financielle Unterstützung ihrer Umsturzversuche zu erpressen hofften. Da er selbst dunkel genug schreibt, so muß auch jeder Erklärungsversuch seiner Worte im Dunkeln bleiben.

Klarer liegen die Beweggründe vor, welche bei dieser Angelegenheit das Benehmen sowohl der Herren wie der Aufständischen leiteten.

Man wird nicht irre gehen, wenn man vermuthet, daß die ersten mit Freuden die günstige Gelegenheit benutzt haben werden, um die Wuth der aufgeregten Gemüther, welche gegen sie allein sich zu wenden drohte, auf ein zweites Opfer zu lenken, und so die Kraft wie die Leidenschaft der Angreifer zu theilen. Auch mochte ihnen, wie sehr sie auch die Judenschaft nach den damals geltenden Grundsätzen des öffentlichen Rechts, jeder in seiner Weise, zur Einnahmequelle gemacht hatten, dennoch der Gedanke nicht unlieb sein, wenn es denn doch einmal an's Theilen gehen sollte, ihre habgierigen Hände mit denen ihrer Unterthanen zu verbinden. Was endlich diese letztern bewog, so oft und so deutlich ihrem Haß gegen die Parias der damaligen Gesellschaft Luft zu machen, war mehr als Eines.

Es hieße den Einfluß einer Persönlichkeit überschätzen und den Einfluß der Ideen mißachten, wollte man glauben, der Judenhaß der Bauern sei aus ihrem Haß gegen Salamanca, den Rath und Schatzmeister des Erzherzogs Ferdinand abzuleiten. Man behauptet, daß dieser Salamanca ein Jude gewesen sei, auch wird er von Zeitgenossen als „der stinkend ketzerisch asarianisch Jud und Böswicht Gabriel von Salamanca" titulirt, aber sei dem, wie auch immer, der allgemeine Haß traf viel weniger den „Juden" als

den „Böswicht", viel weniger den Abkömmling eines verachteten Stammes, als den habsüchtigen Finanzmann und den ehrgeizigen Günstling.[1]) Was die Juden besonders zum Ziel der Heimsuchung machte, war ihr Reichthum. In einer Zeit, da die Theorie, alle Güter seien allen gemein, ihre begeisterten Anhänger fand, bei dem Aufstand einer Masse, welche vielfach als ihr Programm erklärte, der Unterschied der Menschen müsse aufhören und jeder zum Bauern werden, stellten natürlich die gefüllten Truhen der Juden, und diese gerade gehörten zu den Geldmächten schon des 16. Jahrhunderts, allen kommunistischen Systemen das erste Hinderniß entgegen und die ausgehungerten Bauernschaaren eröffneten ihre Angriffe gegen diese Besitzenden um so lieber, als der Gedanke für die Gedrückten etwas Wohlthuendes haben mußte, daß in der Skala der socialen Klasse, eine Klasse von Gedrückteren noch unter ihnen stehe, gegen die man straflos einschreiten dürfe.

Zudem war es das Wuchergeschäft, welches den Juden dem kleinen Mann verhaßt machen musste. Abgeschlossen vom Welthandel, von Messen und Märkten oft verdrängt, waren die Juden mit Ausnahme des Schachergeschäfts einzig auf das Darleihen gegen Zinsen beschränkt. Von ihnen allein konnte der Handwerker, der Ackerbauer in Zeiten der Noth Geld erhalten, wenn auch um hohen Preis; aber das Unglück war, daß, was sie zu einer Nothwendigkeit in dem Wirthschaftssystem des Mittelalters, was sie zu Wohlthätern der Geldbedürftigen machte, zugleich die Ursache ihres Verderbens, der Grund des glühendsten Hasses ihrer Schuldner ward.[2]) Vor allem waren es die Bauern, welche, von ihren beim steigenden Luxus immer geldbedürftigeren Herren ausgesogen, durch den so unheilvollen Verkauf der Früchte auf dem Halm und Anleihen zu enormen Zinsen allein die Mittel, sich zu erhalten, erlangen konnten, wie denn Sebastian Brandt in seinem Narrenschiff gerade von ihnen sagt:[3])

„Wie wol in korn und wyn gilt vil,
Nämen sie doch uff borg und zyl
Und went bezalen nit by ziten" u. s. w.

---

[1]) Jörg a. a. O. S. 512 S. 73. 74. 75. Zimmermann 261. 265.

[2]) s. Stobbe S. 103 ff.

[3]) Sebastian Brandts Narrenschiff herausg. v. F. Zarncke Leipzig Wigand 1854 Cap. 81 Vers 9 S. 79. s. auch Cap. 93: „Wucher und furkauff" S. 89 und den Kommentar dazu S. 436. 437.

Auch sie hatten sich in ihrer Bedrängniß an die Juden zu wenden, und wer kennt nicht die menschliche Natur, daß er zweifeln könnte, die Gelegenheit sich der lästigen Gläubiger zu entledigen, werde in dem allgemeinen Tumult nicht sofort von den Bauern benutzt sein? Das beste Mittel, durchgreifender und unblutiger als Mord, wäre Vertreibung aus dem Lande und Verbot der Ansiedelung gewesen, und eben dies ist es, was die Elsäßer, Suntgäuer und Rheingäuer Schaaren in Vorschlag bringen. Der alte Ahasver sollte seine Wanderschaft, so begehrte man, auf's Neue beginnen.

Mehr als alles andere hat aber die alte Gewohnheit auf die Gemüther der Bauern gewirkt. In Zeiten, wo die Wogen politischer Erregung hoch gingen, wo das Volk in seinem Tiefsten aufgeregt wurde, haben die Juden nur zu oft unter dem Sturme des Augenblicks leiden müssen. Nur zu oft sind sie die Blitzableiter für das Feuer gewesen, welches in den bis zur Exaltation erhitzten Köpfen der großen Masse glühte.

Kaum begann die Idee der Kreuzzüge mit niegeahnter Gewalt die Seelen des Abendlandes zu packen, als sich auch die fieberhafte krankhafte Aufregung des Pöbels in gräßlichen Metzeleien gegen die Juden wandte. — Der schwarze Tod raffte Millionen von Menschen weg, die Gemüther waren durch die über jede Voraussicht furchtbare Wirklichkeit bis zum Wahnsinn erregt: die Antwort der Massen auf das Geschehene waren die Geißlervereine und die Massenmorde der Juden, vor denen die Geschichte schaudernd ihr Antlitz verhüllt. — Die Revolution von 1525 äußerte ihren Rückschlag auf die Juden in der vorhin geschilderten Art, milde genug im Vergleich zu Früherem. Und wunderbar, in dem „tollen Jahre 1848" sind es wieder die Juden, welche im Badischen und Fränkischen, in denselben Gegenden, da der Bauernkrieg gewüthet hatte, die Verfolgungen der erregten Landbevölkerung zu erdulden haben.

Bei dieser gesetzmäßigen Regelmäßigkeit der Thatsachen kann den Optimisten, welcher aus der Geschichte die Ueberzeugung vom Fortschreiten der Bildung zu schöpfen sucht, eines trösten. Die Gewaltsamkeit, mit welcher sich die Leidenschaft der aufgerüttelten Massen gegen die Juden wendet, hat sich im Lauf der Jahrhunderte nicht verstärkt, sondern abgeschwächt. Zwar, wenn man sich erkühnen will, unnennbare Leiden zu messen, wird man nicht läugnen können, daß die Verfolgung von 1348 blutiger gewesen ist

als die, welche der erste Kreuzzug hervorrief. Aber schon die Angriffe des Jahres 1525 kommen gegen jene Gräuelthaten gar nicht in Betracht, und vollends die des Jahres 1848 werden vom weltgeschichtlichen Standpunkt aus nicht ein Mal beachtet werden.

Ob sich in unruhigen, wilden Zeiten solche Erscheinungen wiederholen können, ob die Bildung tief genug auch in die untersten Schichten des Volkes gedrungen ist, um ihre Wiederholung auf immer unmöglich zu machen, wer wollte wagen, dies zu beurtheilen?

Vertrauen wir dem Geiste der Humanität und Toleranz, welcher seit Rousseau und Lessing siegreich seine Bahnen wandelt, kämpfen wir mit den Waffen der Vernunft und unter dem Banner der Bildung, wo es den Kampf noch gilt, hoffen wir auf die langsam aber unaufhaltsam wirkende Macht der wahren Aufklärung, welche, gleichwie die Morgensonne zuerst die beschneiten Spitzen erhellt und allmählich in die Niederungen herableuchtet, nur schrittweise aus den Herzen und Köpfen erhabner Geister in die der roheren Menge ihren Weg findet, und gewiß dann wird ein Stück nach dem andern von der Wahrheit jenes Wortes fallen, welches im Munde eines Shylock noch seine volle Berechtigung hat:

„Denn Leiden ist das Merkmal unsres Stammes."

Göttingen im September 1868. Alfred Stern.

VI.

Das Targum zur Chronik.

Eine kritische Abhandlung von Dr. phil. et med. M. Rosenberg, z. Z. Arzt in Berlin, als Beitrag zur Geschichte der Exegese neu bearbeitet und mit einer geschichtlichen Einleitung versehen

von Dr. K. Kohler.

Einleitung.

Die Geschichte der Exegese ist noch immer das brachliegende Feld auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaft; eine systematisch eingehende Behandlung der gesammten alten Versionen zum Behufe

einer kritisch-historischen Beleuchtung und Aufhellung des Grundtextes gehört noch zu den frommen Wünschen. Daher muß wenigstens im Einzelnen der Grund dazu gelegt werden, damit die Exegese nicht immer an dem Gängelbande der Lehrbücher von Eichhorn und de Wette ziehe, anstatt selbst in die Werkstätte der Soferim oder Schrift-Ausleger und -Ueberlieferer hinabzusteigen, um den herrschenden Geist und die Motive der Schriftdeutung und ihren tiefeingreifenden Einfluß auf die Textesgestaltung kennen zu lernen. Die wissenschaftliche Bibelforschung muß sich einmal dazu entschließen, die allenthalben sich kundgebenden Bestrebungen der alten Uebersetzer, die darauf hinzielen, die heilige Schrift zu Gunsten einer höheren, geistigeren Auffassung des Göttlichen durch Beseitigung der vielen menschlichen und sinnlichen Attribute der Gottheit oder zu Gunsten neuer praktisch- oder theoretisch-religiöser Lebensanschauungen durch Umschreibung und Aenderung des Wortlautes sprechen zu lassen, besser in's Auge zu fassen und zu würdigen. Ja sie muß und wird in den Auslegungen des Midrasch und den Paraphrasen der Targumim nicht so sehr das Geistessprühen spielender Phantasie oder gar „rabbinischen Aberwitzes" als vielmehr ein recht alterthümliches Surrogat für die moderne Kritik erkennen, in welchem die zum Bewußtsein gekommenen Widersprüche und Textesverschiedenheiten, anstatt unserer objectiven, eine dem naiven Charakter jener Zeit entsprechende subjective Lösung und Ausgleichung fanden. Eine nach solchen Grundsätzen gehandhabte Prüfung und Vergleichung der alten Auslegungen und Uebersetzungen dürfte ohne Zweifel noch gar manches gute Korn an's Licht fördern, wo man oben hin nur Spreu zu finden glaubt, und gerade den so wenig gewürdigten Targumim manchen ungeahnten Werth abgewinnen.

Aber auch über die Entstehungsweise und Geschichte der alten Uebersetzungen müssen für die geltenden unklaren Anschauungen klare geschichtliche an die Stelle treten. Für eine Uebersetzungsarbeit, die aus dem allgemeinen Volksbedürfniß und aus einer ohne schriftstellerisches Bewußtsein schaffenden Geistesepoche hervorgegangen ist, sucht man einen bestimmten Verfasser aufzuspüren und klammert sich an unsichere Anhaltspunkte, um ungeschickter Weise Einen zum Träger eines Werkes zu machen, das die Spuren vieler Hände trägt, und um, ebenso ungeschichtlich, Das einer Zeit zuzuschieben, woran viele Jahrhunderte allmählich von einem

glossarischen Grundstocke aus zu einem vollendeteren Ganzen fortschreitend, gearbeitet und herbeigetragen haben. Gleichviel ob alte, über die Zeit der massoretischen Feststellung des Textes weit hinaufreichende Elemente in der Version vorkommen oder nicht, bestimmt man deren Entstehungszeit nach der redactionellen Ueberarbeitung, die natürlicher Weise tief herabreichende Spuren aufweist. Darnach wird dem jerusalemischen Targum z. B. zum Pentateuch wegen seines späten redactionellen Abschlusses ein viel jüngeres Alter als dem babylonischen, dem sogen. Onkelosischen, beigelegt, trotzdem es dem Forscherauge viel ältere Bestandtheile und in seinen verschiedenen Glossen und Varianten die Niederschläge und Ansätze einer vielhundertjährigen Entwicklung zeigt. Sieht man sich nun durch Stellen wie zu Genes. 21, 21, die schon eine sagenhaft verblaßte Bekanntschaft mit der Familie des Mohamed verräth, veranlaßt, das Pentateuchtargum und mit ihm das in sichtbar verwandtschaftlichem oder abhängigem Verhältniß zu ihm stehende Propheten- und Hagiographentargum bis in's 8. Jahrhundert herabzurücken, so kommt man mit dieser durch die literarhistorischen Grundsätze scheinbar gebotenen Annahme in ein sonderbares Gedränge, sobald man erwägt, daß die vielen Textesverschiedenheiten, die sich in geringerem Grade aus dem Pentateuch-, in größerem aber aus dem Hagiographentargum ergeben, unmöglich einer Zeit angehören können, in der schon längst der massoretische Text durch „Zählung" und Sichtung festgestellt worden war. Hier gilt es, den Forderungen einer inneren geschichtlichen Kritik gerecht zu werden und anstatt des literarhistorischen Gelehrtenkram's, der sich bei Außerachtlassung innerer Erscheinungen und Auffälligkeiten mit prunkenden Namen, die Tradition oder Sage zufällig darbieten, und Jahreszahlen begnügt, die bescheidenere, aber sichere historisch-genetische Methode zu verfolgen. Dazu sind eben genauere Einzelnuntersuchungen der Versionen nothwendig, die uns befriedigendere und bestimmte Ergebnisse im Einzelnen und zugleich einen Blick in die allgemeine Geschichte der Exegese gewähren.

Eine solche Untersuchung des Targum's zur Chronik dürfte daher um so verdienstlicher sein, je weniger Ausbeute sie zu versprechen scheint, und je weniger gerade dieses seltene Targum noch einer ordentlichen kritischen Prüfung und Vergleichung unterzogen worden ist, so daß noch der neuste Commentator der Chronik, Bertheau, bei seiner Besprechung der alten Uebersetzungen in der

Einleitung seines Commentar's das Targum mit den Worten abfertigt: „Für die Kritik des Textes hat es fast gar keine Bedeutung." Wir wollen uns durch solche oben abgeschöpfte Urtheile nicht beirren lassen und hoffen vielmehr zu einer besseren und gründlicheren Werthschätzung und Beachtung der alten Versionen und insbesondere der Targumim durch unsere Untersuchung anzuregen.

Die Gesichtspunkte, die wir in's Auge zu fassen haben, sind:

I. Wir müssen den inneren Charakter unserer Version erörtern und zwar a) die Methode der Uebersetzung und die Motive ihrer Abweichungen näher kennzeichnen und b) das Verhältniß der Textesgrundlage dieser wie der übrigen Versionen zum massoretischen Text und somit den Werth derselben für die Kritik näher bestimmen.

II. Wir müssen den äußeren Charakter des Targums, das heißt a) seine Sprache und b) seine äußere Beschaffenheit prüfen, um

III. a) über die Entstehungsweise derselben, b) über den Zweck und c) über Ort und Zeit der Abfassung annähernd sichere Ergebnisse festzustellen.

Um uns jedoch auf den geschichtlichen Boden der alten Schriftauffassung zu stellen und mit den Grundanschauungen, die bei der Erklärung dieses Buches obgewaltet haben, besser vertraut zu werden, können wir uns auch der Frage nicht entziehen, welche Stellung die Chronik im kanonischen Schriftenthum eingenommen und welche Art der Entstehung es gehabt hat, weil darnach auch der Gebrauch zu bemessen sein wird, den man von ihm gemacht hat. Schicken wir also der eigentlichen Abhandlung einige Vorbemerkungen voraus:

Ueber die Geschichte des Buches der Chronik selbst.

Neben die geschichtlichen Bücher in der zweiten Reihe des biblischen Kanons, die 4 Bücher der Könige, resp. Samuel und Könige, stellt sich in letzter Stelle der 3. Reihe das Buch der „Annalen" oder, nach der Hieronymus'schen Uebersetzung, der Chronik — ספר דברי הימים. Diesem Titel nach scheint das Buch eine vollständige Geschichte des israelitischen Volkes nach den Quellen der Reichsarchive geben zu wollen; in Wirklichkeit aber beschränkt sich dasselbe nicht bloß auf die Reichsgeschichte Juda's, sondern es berichtet auch diese von einem so ausschließlich priesterlich-levitischen Standpunkte, daß sie

fast eine Geschichte des judäischen Cultus und Priesterthums genannt werden könnte. Dabei tritt allerwärts ein so unverkennbares Streben hervor, die untergegangene Pracht der davidisch-salomonischen Tempel- und Cultuseinrichtungen so herrlich und mustergiltig als immer möglich darzustellen und das davidische Herrscherhaus im besten Lichte und von den vielen Makeln, die ihm in der unparteiischer gehaltenen prophetischen Geschichtserzählung anhaften, möglichst frei erscheinen zu lassen, daß man gar rasch gegen die Glaubwürdigkeit dieser Darstellung, die in der That vielfach an inneren Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüchen mit den prophetischen Büchern leidet, Zweifel fassen muß, die alle Ausgleichungsversuche frömmelnder Kritik dem gesunden Verstand nicht benehmen können. Das zur Zeit gänzlichen Verfalls der Sprache unter persischer Regierung lange nach der Restauration des jüdischen Staats geschriebene Buch ist ein Werk der Priester aus dem jetzt allein mächtigen Geschlecht des Sadok oder deren Anhänger, der Sadokäer, die inmitten der wenig befriedigenden Gegenwart die Sehnsucht nach dem alten Glanze des Königthums und Tempels zur Thatkraft zu erwecken und den jetzigen kleinlichen Staats- und Tempeleinrichtungen ihr geschichtliches Vorbild in ihrem Sinne entgegenzuhalten beabsichtigten. Demgemäß gaben sie der Geschichte das constante Gepräge ihres Geistes, der nur in einem von Gott eingesetzten, legitimen und den priesterlichen Institutionen holden Königthum und einem observanzentreuen Priesterthum die beiden Säulen sieht, auf denen das Heil des Staates beruht.

Mit besonderer Vorliebe verweilen sie daher bei den priesterlich gesinnten Königen recht lange und machen des nördlichen Reiches und seiner rasch wechselnden Königshäuser so gut wie keine Erwähnung. Auch selbst bei der Theilung des Reiches wird aus ängstlich legitimistischer Scheu jeder Schein einer Anerkennung des vom nordisraelitischen Volke erwählten Königs als solchen oder einer Verbindung der israelitischen Könige mit den jeweiligen Propheten z. B. der des Jerobeam mit Achijah dem Siloniten oder des Achab mit Elias u. s. f. vermieden. Die Inhaber der Herrschaft über die nördlichen Stämme sind dieser Geschichtsauffassung nur Usurpatoren, von Gott als Strafruthe geschickte „Empörer." Die legitim berechtigten Herrscher des gesammten Israel sind und bleiben für alle Zeiten die Könige vom Hause Da-

vid's, und sobald die nördlichen Fürstenhäuser aufgehört haben, die Herrschaft zu führen, ist eo ipso das davidische Herrscherhaus wiederum der factische Herr des gesammten Reiches. Darum sehen wir alsbald nach der Exilirung des nördlichen Fürstenhauses Hezekiah seine Restaurationsanstalten treffen „über ganz Israel von Beerseba bis Dan." Er wie Josijah erscheinen als ganze und echte Nachfolger David's; sie veranstalten Festesfeier Seitens des ganzen geeinten Volkes Juda und Israel, wie seit Salomo's Zeiten keine gefeiert worden waren. (Siehe II. Chron. 30, 5—26; 35, 17 und 37, 3 und 18.) Auch der götzendienerische Sohn des gefeierten Hezekiah, Manasseh konnte in dieser erlauchten Königsreihe nicht als der verstockte Bösewicht eines ruhigen Todes sterben, wie die prophetische Erzählung berichtet. Nein. Er hat in seinem Leiden seine Frevel gebüßt und bereut und konnte so als Büßer vor Gott Gnade finden und von den Spätern sogar gefeiert werden. Mit diesen unverkennbar legitimistisch-monarchischen Tendenzen gehen die priesterlichen Hand in Hand. Wie das ganze Saul'sche Königshaus an dem Mangel eines Einvernehmens mit dem Priesterthum zu Grunde gegangen sein soll (I 10, 13 f.), so soll David durch seine im Verlaufe des weiteren ersten Theiles geschilderte Regierungsweise auf demselben seine Dynastie gegründet haben. Und es ist bezeichnend genug für den Standpunkt des Geschichtsschreibers, daß er gegen alle geschichtliche Wahrheit die streitigen priesterlichen Familieninteressen gleichzeitig mit den dynastischen als gleich wichtige Staatsaction zur Entscheidung bringen läßt, wenn er I 28, 22 erzählt, daß man bei Lebzeiten Davids den Salomo zum Könige und zugleich Sadok zum Hohepriester gesalbt hätte! Um so kräftiger ist er bemüht, die Illegalität des nordisraelitischen Priesterthums im Gegensatze zu den dem Davidshause und dem reineren jerusalemischen Cultus zugethanen Ahroniden hervorzuheben (II 13,9). Und diese Abneigung trägt er auch gegen die nördlichen Stämme selbst unverholen zur Schau; siehe II 30, 10 und 18; 34, 6 und besonders 25,8. [1])

---

[1]) Ob die Scheu vor dem Namen des götzendienerischen Dan die Veranlassung gab, die levitischen Freistädte aus dem Bezirke Dan's I 6, 46 und 54 (vergl. Josua 21 5 und 23) auszulassen und 7, 12 für הושים בני דן

Diese durch und durch tendenziöse Geschichtsdarstellung, welche in kurzen treffenden Zügen schon in Geiger's „Urschrift" S. 23—26 gekennzeichnet ist, tritt geradezu mit dem Anspruche auf, als echte, aus den authentischen Schriften der jedesmaligen hervorragenden Propheten, wie sie das Reichsarchiv bewahrt haben sollte, geschöpfte Geschichte zu gelten. Sie citirt, während sie die Erzählung der Königsbücher oft bis zur unvorsichtigsten Wörtlichkeit, (vergl. z. B. II 10, 19 u. f.) nachschreibt, die Prophetien des Samuel und Nathan (I 28, 29), des Achija aus Siloh (II 9, 29) oder die Aufzeichnung — מדרש — des Propheten Iddo (14,22), „die Berichte des Jehu, Sohnes Hanani's, die in das Buch der Könige Israels aufgenommen sind"! (20,34) und „die Weissagung des Propheten Jesajah im Buche der Könige Juda's und Israels" (32, 32); oder, wo es ihr an den passenden lückenbüßenden Namen gebricht, ganz unbestimmt „die Aufzeichnung מדרש des Buches der Könige" (24, 27.) oder „das Buch der Könige Isr. und Judas (35,27) und auch allgemeinhin die Berichte der Seher דברי החזים (33,19 nach den LXX). Alle diese durch ihre, den Forscher verwirrende Mannigfaltigkeit und Menge verdächtigen Citate haben offenbar den Zweck, die den „Büchern der Propheten" gezollte Glaubwürdigkeit dieser priesterlichen Geschichtsfärbung zu sichern. Zur Bekräftigung der Authenticität wurden auch Zuthaten hie und da nicht verschmäht, die auf Volkssage oder nicht aufgezeichneter Tradition beruhten, wie II. Chr. 20, 26; 25, 5—10; und allerdings soll damit nicht geleugnet werden, daß die Chronik auch einzelne werthvolle geschichtliche Daten darbietet, die theilweise den Priestern, deren Amt es war, die Familienregister zu führen und die archivalischen Dokumente zu bewahren, zu Gebote gestanden haben können. Ein anderer Theil scheint einem ehedem vollständigeren Texte der Königsbücher entnommen zu sein, der nach vielerlei Anzeichen, [wie ein Vergleich des abgebrochenen Schlusses des II. Buches (Samuel) mit der chronistischen Erzählung I. Cap. 21—22,1 oder der LXX zum 12. Cap. d. III. B. d. Könige mit dem mass. Text lehrt,] nur unvollständig erhalten ist; dies mag bei II. Chron. 11, 5—12 u. 18—23; 13, 19 u. 21 der Fall sein. Keinesfalls sind aber diese

---

בני אחר, aus dieser Zeit stammt, ist die Frage und dürfte eher aus der späteren rabbinischen Abneigung gegen den Stamm Dan, vergl. Thossifta Sabbath c 8 und Zunz Gottesd. V. S. 30 Note, geflossen sein.

eingefügten Einzelnheiten bedeutsam genug, um das Gesammturtheil der Kritik zu Gunsten des geschichtlichen Werthes des Buches umzustimmen.

Gehen wir auf die ursprüngliche Gestalt desselben näher ein, so kann es als unbestrittenes Resultat, der Kritik seit Zunzens Untersuchungen gelten, daß das mit einem halbabgebrochenen Satze abschließende Buch der Chronik mit den B. B. Esra und Nehemiah, deren erstes mit den Schlusseswortcn der Chronik beginnt, ursprünglich ein Ganzes ausgemacht hat und daß, da dieselbe Priesterhand in der Erzählung der Restaurationsgeschichte durch den gleichen Stil und die gleichen Lieblingsbetrachtungen sich kenntlich macht, diese 2 (oder 3) Bücher von einem Verfasser herrühren. Die Anlage des ganzen Werkes war demnach darauf berechnet, eine vollendete israelitische Reichsgeschichte mit Einschluß der Restaurationszeit im priesterlichen Sinne zu geben, und für diese letzte Geschichte konnten die Denkschriften Ezra's und Nehemiah's in den Tempelarchiven zur besseren Beglaubigung des Ganzen benützt werden. Der umfassende Name Dibre hajamim erstreckte sich somit auf das gesammte Geschichtswerk und fände allerdings in der Tendenz derselben seine Rechtfertigung; es will eben die aus den Reichsannalen geschöpfte Geschichte sein.

Aber eine Frage ist zu berühren, über die man viel zu rasch hinweggegangen ist: Wo ist der Anfang der so angelegten Geschichte zu suchen? Weder die Namensaufzählung: Adam, Seth, Enos ꝛc. in 1,1, noch die halbabgerissene, in medias res einführende Erzählung von der Niederlage Sauls Cap. 10 konnten den eigentlichen Anfang des Geschichtswerkes bilden. Da sagt man freilich, das Buch, das die Geschichte der davidischen Dynastie behandeln wolle, hebe mit Recht beim Tode Saul's an und führe die Geschichte von Adam bis zu Saul, die zur Anlage des Ganzen nicht nothwendig war, wenigstens durch die in den ersten 9 Kapiteln gegebenen Namens- und Geschlechtsverzeichnisse der Erinnerung vor. Allein, abgesehen davon, daß die Anordnung und Durchführung der genealogischen Tabellen kaum dem Zwecke entsprechen kann, eine Brücke zu schlagen von Adam bis zur davidischen Zeit (Bertheau), zumal ein Theil der genealogischen Trümmer sogar aus der nachexilischen Zeit herrührt (Cap. 9), — hat man sich denn auch vergegenwärtigt, welche grenzenlose Ungeschicklichkeit man dem Geschichtsschreiber der Chronik hiebei zu-

muthet? Um von den Geschlechtsverzeichniss... einen Uebergang zu Saul zu finden, muß er die bereits zu Ende von Cap. 8 aufgeführte Liste der Gibeoniter in Cap. 9 noch einmal wiederholen, um da inmitten der Namensaufzählung bei der Saul'schen Familie stehen zu bleiben und daran die Geschichte von der Niederlage Sauls und seiner Familie anknüpfen zu können! Und dazu muß er uns gar unvorbereitet nach der langen Reihe todter Namen in eine Kriegsscene einführen mit den Worten: „Und die Philister führten Krieg mit Israel", ohne daß wir von dem Volke Israel und seinem Herrscher auch nur das Geringste erfahren haben! Sollte der sonst so geschickt verfahrende Geschichtsschreiber hier so rathlos gewesen sein? Eine Combination, die sich durch sich selbst bestätigt, wird uns aus der Verlegenheit helfen und über das Ganze ein helleres Licht werfen. Ein Vergleich mit dem letzten Capitel des I. Buchs der Könige resp. Samuel's, lehrt uns, daß das 16. Cap. von V. 1—12, mit wenigen, theilweise absichtlichen, kleinen Veränderungen, eine wörtliche Wiedergabe jener Erzählung ist, die dort die ausführliche Geschichte Sauls passend abschließt. Hier wollte die priesterliche Geschichtsschreibung einsetzen und in ihrem Sinne weiter erzählen. Nachdem sie die Geschichte Sauls mit den Worten der prophetischen Erzählung zu Ende geführt und die Treulosigkeit gegen die Priesterschaft (I. Sam. 22, 18) als Ursache seiner Niederlage angedeutet hat, will sie die Thronbesteigung David's, mit Umgehung der Kämpfe gegen noch lebende Prätendenten vom Hause Saul's, und die weitere Geschichte der Befestigung des davidisch-salomonischen Regentenhauses mit priesterlicher Ausschmückung scheinbar urkundenmäßig erzählen und die prophetischen Berichte verdrängen. —

Die ersten 9 Kapitel dagegen gehören gar nicht in die ursprüngliche Anlage des Buches. Capp. 2—8 sind Reste mehr oder weniger alter genealogischer Tabellen aus dem Tempelarchiv vielleicht genommen. Sie mögen gleichzeitig mit dem Priestergeschichtsbuche herausgenommen worden sein, als dieses, seinen Zweck nicht erreichend, ein Torso geblieben war. Sie konnten doch durch verschiedenes Flickwerk am Anfang und Ende ergänzt, dem Buche wenigstens einen nothdürftigen Anfang geben.

(Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

I.

Von der Synode bis zur vertagten Synode.

Die ernsten Ereignisse, welche ein einmüthiges Einstehen aller deutschen Stämme für die unverletzte Wahrung des ganzen deutschen Vaterlandes bewirkt haben, die auch das Aufgebot aller Kräfte zur Erreichung dieses einen großen Zieles verlangen, sie haben alle sonstigen Einzelbestrebungen zurückgedrängt; auch die zweite Synode, die am vorgestrigen Tage eröffnet werden sollte, hat selbstverständlich ihr Unternehmen vertagt. Doch darf uns Dies nicht abhalten, ihr noch ferner unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden, ja diese ihr aus trauriger Veranlassung aufgenöthigte Ruhe muß unsere ernstere Betrachtung auf sie lenken. Gerade in solcher Zeit, welche uns zu unserer Beschämung nachweist, wie wenig bisher noch die Wissenschaft die Menschheit veredelt, sie zu friedlicher Selbstbeschränkung, zur gegenseitigen Achtung, zum Streben nach wahrer Wohlfahrt der Völker erzogen hat, dürfen wir es nicht unterlassen, die Pflege der geistigen Güter unausgesetzt auch auf dem kleinsten Gebiete zu fördern.

Sagen wir es nur ganz aufrichtig: Die zweite Synode würde nicht unter sehr günstigen Auspicien zusammengetreten sein; die gehobene Stimmung, welche einen Theil ihrer Mitglieder getragen hatte, war längst zusammengebrochen, die matte Aengstlichkeit, welche den Berathungen der ersten aufgeprägt war und jeden Aufschwung lähmte, hatte ihr nirgends Sympathien erwerben können, und nur mühsam konnte die Verwirklichung einer zweiten erzielt werden. Ein Theil der Mitglieder ließ freilich dennoch den

Muth nicht sinken, blieb für die große Aufgabe, die dem Institute innewohnt, thätig zu sein unablässig bemüht, sie nährten die berechtigte Hoffnung in sich, daß die fortschreitende Erkenntniß der Zeit, ihre Tag für Täg lauter mahnenden Anforderungen nothwendig ihren Ausdruck in der Versammlung finden müssen. Das siegreiche Vordringen wissenschaftlicher Erfassung des Judenthums ist eine unverkennbare Thatsache, und die Heftigkeit, mit welcher eine turbulente Neuorthodoxie auftritt, die schwachmüthigen Concessionen, welche eine Allerweltsrechtmacherei zu machen sich genöthigt sieht, legen das bündigste Zeugniß dafür ab. Die Versuche derer, welche entweder selbst zurückgeblieben oder in der Absicht, die Unklarheit, die zage Pietät, die niedrigen Leidenschaften einer wenig gebildeten Masse aufzustacheln und für ihre persönlichen unlauteren Zwecke auszubeuten, große Anstrengungen gemacht haben, Parteien zu bilden, die jüdische Presse an sich zu reißen, die Gemeinden aufzuwiegeln, sind kläglich gescheitert, klanglos zu Grabe gebracht worden. Unterdessen sind für leergewordene große Rabbinatssitze, wie Berlin, Frankfurt am Main, Pesth, Männer berufen worden, die entschieden dem Fortschritte huldigen, und dieser Ruf ist mit besonders nachdrücklicher Betonung der Gesinnung erfolgt. In den Rabbinaten französischer Zunge macht sich der reformatorische Einfluß gleichfalls immer mehr geltend. Die kleine jüdische Geschichte Aſtrüc's in Brüssel zeigt den vollen Drang, sich mit den fortgeschrittenen Ansichten der Kritik in Einklang zu setzen, und wenn auch der durch sie angeregte Streit keine neuen wissenschaftlichen Gesichtspunkte zur Geltung brachte, so hat er doch die Geister mächtig angeregt und bekundet, daß die perhorreszirte „deutsche Neologie" nicht mehr vom Schauplatze zu verdrängen ist. Die Bewegung im französischen Rabbinate macht sich besonders in der seit Anfang dieses Jahres erscheinenden Révue Israélite bemerkbar, und die praktischen Reformen, welche Paris wie die Provinzen für den Gottesdienst anstreben, sind ein sprechendes Zeugniß, daß die dortige Stagnation überwunden ist und daß man sich endlich des Zwiespaltes zwischen dem Anspruche, an der Spitze der Civilisation zu stehen, und den thatsächlichen Verhältnissen vollkommen bewußt wird.

Freilich drängt sich jenes Bemühen, die Förderung und Vertretung jüdischer Civilisation von einem Standpunkte aus zu übernehmen, der alle religiösen Differenzen ignorirt, noch immer in den

Vordergrund, als wäre nicht der Grundkern aller humanen Bildung gerade eine geläuterte religiöse Erkenntniß; was in Frankreich als allgemeine Phrase, die alle bestimmte Ueberzeugung verwischt, der Volksindividualität gemäß seine scheinbare Berechtigung haben mag, will auch von einer unklaren Richtung in Deutschland aufgenommen und noch auf eigene Gebiete ausgedehnt werden. Die „israelitische Allianz" will der Gewaltthat in Rumänien, der Noth in Westrußland durch die allseitige Vereinigung der Bemühungen wehren; wir verkennen ihre löblichen Tendenzen nicht, wir theilen sie, soweit die augenblickliche Noth eine rasche nachdrückliche Abhülfe verlangt. Allein dauernd kann den zurückgebliebenen Ländern nur durch eine innere, aus ihnen selbst hervorgehende geistige Erhebung geholfen werden, und wir können ihnen nur als würdiges Vorbild voranzugehen uns bemühen. Wir vermögen nicht einmal künstlich ihre Kraft zu wecken, noch weniger Bildung zu importiren, am Allerwenigsten aber vermögen wir ihnen etwas zu leisten, wenn wir, Hand in Hand mit einer hartnäckigen Orthodoxie, die Bewahrung aller alten Verfinsterung in den Vordergrund stellen, während nur Licht und Aufklärung die dortige Verdumpfung zu fruchtbarem Leben erwecken kann.

In Deutschland ist man nun gar mit dem Versuche aufgetreten, der jüdischen Wissenschaft eine farb- und geprägelose Anstalt zu errichten; man hat von den Organen zur Verwirklichung dieses schattenhaften Gedankens eine jede entschiedene Kraft absichtlich ferngehalten, wohl aber mit Vorliebe um den Beistand einer geräuschvoll auftretenden Orthodoxie gebuhlt. Die Absichten, welche die Anreger hatten, sind gewiß gut und edel, und der Verfolg wird es ihnen zum Bewußtsein bringen, daß wahre Wissenschaft nur mit derjenigen religiösen Ueberzeugung verträglich ist, welche nicht von vorn herein ihre Voraussetzungen als unverbrüchlich und maßgebend aufstellt.

Kehren wir zur Synode selbst zurück, so sind die für sie getroffenen Vorbereitungen jedenfalls nicht unfruchtbar. Die auf der ersten angeregten Fragen werden durch die ihnen gewidmete Bearbeitung immerhin gefördert und vielleicht eine übereinstimmende Behandlung angebahnt werden. Zu den wichtigsten Fragen gehören die über die Eheverhältnisse. Als Mitglied der die in dieses Gebiet fallenden Vorschläge berathenden Commission hatte auch ich Veranlassung, dieselben von meinem Standpunkte aus zu

besprechen, und ich stehe nicht an, meine Voten hiermit auch durch diese Blätter zu veröffentlichen.

28. Juli.

II.

Synodalarbeiten über die das Ehegebiet betreffenden Vorschläge.

Die Anträge des Hrn. Adv. Lehmann (Stenogr. Ber. S. 253 f.) sind allerdings ihrer Fassung nach mehr von dem Standpunkte des Rechtsbeflissenen als von dem eines Synodalmitgliedes aus gestellt. Dennoch verdienen sie ihrem Inhalte nach die ernsteste Beachtung. Beginnen wir mit dem zweiten:

1. Die Gültigkeit der Civiltrauung betreffend.

Es wird von Niemandem in Zweifel gestellt werden, daß die Ehe mehr als ein Rechtsvertrag, daß sie vielmehr ein sittlicher Lebensbund ist. Die Verschiedenheit der Auffassung beginnt mit der Frage, durch welche Formen in diesen Bund eingegangen werden soll. An und für sich würde er naturgemäß nur durch die freie gegenseitige Wahl und Zustimmung geschlossen, und dieses Uebereinkommen genügt ohne Hinzutritt weiterer Formen. Allein das eheliche Bündniß hat in seinem Gefolge viele schwerwiegende Rechte und Pflichten, die ebenso einflußreich auf die durch dasselbe Verbundenen selbst sind wie für andere Personen, Rechte und Pflichten von einer Verbindlichkeit, die nicht willkürlich ohne die empfindlichsten Nachtheile abgeschüttelt werden darf. Deßhalb bedarf es einer Sicherung dieses Rechts- und Pflichtgebiets vermittelst der Macht, welche im Allgemeinen die Aufsicht führt über die Innehaltung des Rechts. Sobald also ein geordnetes Rechtswesen eintrat, mußte auch das eheliche Verhältniß unter seinem Schutze stehen; dasselbe hatte nun die Befugniß, die Rechte und Pflichten, wie sie aus diesem Verhältnisse sich ergeben, zu präcisiren, zugleich aber auch die Formen festzustellen, unter welchen diesem Bunde seine verbindliche Kraft zuzuerkennen ist. Der Bund selbst trägt in der vorangegangenen gegenseitigen Verständigung

seine rechtliche und sittliche Bedeutung, sie kann durch nichts Aeußerliches ersetzt und nicht verstärkt werden; seine anerkannte rechtliche Geltung aber erhält er durch die Rechtsformen, vermittelst welcher der Bundesschluß zum Ausdrucke kommt. Das sagen im Grunde auch die Worte des Maimonides in der Einleitung zu seiner Darstellung der Ehegesetze (Ischuth, Anfang):
קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה:

Die jüdische Trauungsform ist daher auch nichts Anderes als ein sehr einfaches Rechtsverfahren, und wurde nie als etwas Anderes betrachtet. Seitdem die Rechtsfeststellung in allen Dingen nicht mehr in der Hand der Juden liegt, sondern der Staat, als der Inhaber aller Rechtsfülle, dieselbe an sich genommen, ist auch die Bestimmung über das Eingehen des Ehebündnisses ihm übergeben, und die von ihm darüber vorgeschriebenen Formen haben ausschließliche Gültigkeit auch für den Juden, nicht etwa weil ihn die Staatsmacht dazu zwingt, sondern weil er in seinem Gewissen nur denjenigen Rechtsformen Verbindlichkeit zuerkennt, welche von der befugten gesetzgebenden Gewalt ausgehen. So lange der Staat die unter den Juden von früher übliche Trauung als Form der Eheschließung anerkannte, galt dieselbe als im Auftrage der die Rechte bestimmenden Behörde vollzogen; sobald und wo aber der Staat diese Befugniß zurückzieht, andere Bestimmungen, wie die Civiltrauung, feststellt, so hat lediglich diese Gültigkeit, und eine nach der bisher üblichen Weise vollzogene jüdische Trauung ohne die erforderliche Civiltrauung, wo sie gesetzlich feststeht, hat weder rechtliche noch religiöse Verbindlichkeit.

Es ist demnach die Erklärung abzugeben, daß

> Wo die staatliche Gesetzgebung für das Eingehen der Ehen die Civiltrauung feststellt, einer andern, wenn auch in dem Herkommen begründeten Trauung jede irgendwelche Verbindlichkeit abzusprechen ist, die Ehe ohne die Civiltrauung, wie auch sonst geschlossen, vollständig ungültig und ihr keinerlei rechtliche und religiöse Folge zu geben ist.

Der etwa dagegen zu erhebende Einwand, „das jüdische Civilrecht gehöre in allen seinen Akten zur religiösen Lebenspraxis und sei somit immer zugleich bürgerlich und religiös", es bleibe dem-

nach an der bisher üblichen jüdischen Trauung, auch wenn sie ihre rechtliche Verbindlichkeit eingebüßt, noch immer das religiöse Moment haften, — ist durchaus nicht stichhaltig. Der religiöse Charakter haftet an der gesetzlich gültigen Rechtsform, nicht an der ungültigen. So blieben in unserm Falle, in Beziehung auf Eheschließungen selbst die religiösen Gebräuche, welche dieselbe begleiteten, die Benedictionen u. s. w. — von welchen noch später — ohne allen Einfluß, wenn das eigentliche rechtliche Moment verletzt war, und es ist Niemandem eingefallen, der Ehe, weil sie unter allen sonst üblichen Ceremonieen geschlossen worden, irgend eine Folge zu geben, wenn der Bräutigam etwa der Braut keine Gabe verabreicht hat.

Um so weniger nun läßt sich die Behauptung aufstellen, daß das religiöse Moment, welches in dem ehemaligen jüdischen Civilacte involvirt gewesen, nunmehr, da der Rechtsact kein specifisch jüdischer sei, unweigerlich seine besondere Vertretung erhalten oder durch die Beibehaltung des ganzen ehemaligen jüdischen Civilactes seinen Ausdruck finden müsse. — Wie bereits bemerkt, trug im Judenthum ein jeder Rechtsact einen religiösen Charakter an sich und dieser fand daher auch zum Theile in den rechtlichen Formen seine Darstellung. Es ist aber deßhalb Niemandem eingefallen, nachdem das Rechtsverfahren an den Staat übergegangen ist, zur Verstärkung der Verbindlichkeit zu verlangen, daß die alten jüdischen Rechtsformen noch nebenbei ganz oder theilweise beibehalten werden müßten. Im Gegentheile haben die Juden aller religiösen Schattirungen entschieden sich gegen eine jede den Juden allein auferlegte, wenn auch im jüdischen Rechte herkömmliche Procedur verwahrt, und zwar selbst dann, wenn der Act eine besonders hervortretende religiöse Bedeutung hatte. Es ist bekannt, wie einstimmig die Gemeinden die Aufhebung des besonderen Judeneides mit allen seinen der religiösen Observanz entnommenen begleitenden Formen betrieben haben, obgleich doch hier sicher ein religiöses Moment nicht in Abrede gestellt werden soll. Allein dieses, als von selbst involvirt, sollte dem Gewissen des Einzelnen verbleiben, während der Rechtsact seine rein staatliche, allgemein gültige Darstellung haben sollte.

So ist es nun auch mit dem Eingehen des Ehebündnisses. Zu seiner Schließung, zur Herstellung nicht blos seiner rechtlichen, sondern auch seiner sittlichen Verbindlichkeit bedarf es eben blos der

Erfüllung der von der gültigen Gesetzgebung festgestellten Form, und alsbald tritt die volle Weihe des Bundes ein nach seinem ganzen sittlichen Werthe und allen sittlichen Anforderungen, ohne daß noch ein anderer, s. g. religiöser Act dazu erforderlich sei oder gar unweigerlich verlangt werden müßte.

Andererseits ist dieser Lebensschritt von einer so außerordentlichen Wichtigkeit, indem er die Entscheidung für das ganze zukünftige Lebensgeschick zweier meist noch in frühem Lebensalter stehenden Personen, ja der beiderseitigen mit ihnen verbundenen Familien in sich trägt, — er regt so sehr alle tieferen Empfindungen an, daß das gesunde Gefühl eine erhebende Feier mit ihm verbunden zu sehen verlangt, daß es ein wahres Herzensbedürfniß ist, es möge der inneren Bewegung ein angemessener, namentlich religiöser Ausdruck gegeben werden. Das Judenthum begnügte sich daher zu aller Zeit nicht mit der bloßen rechtsverbindlichen Form, wenn sie auch gesetzlich ausreichte, sondern es umgab den Act mit allerhand Weiheformen, es schloß Benedictionen und andere Weihegebräuche an, es übergab die Trauung den Männern, welche überhaupt das religiöse Gemeindeleben vertraten u. s. w. So hat auch in neuerer Zeit auch da, wo dem Staate gegenüber die Civiltrauung als ausreichend anerkannt wird, innerhalb wie außerhalb des Judenthums die allgemeine Anschauung noch eine religiöse Feier verlangt, damit alle wirksamen inneren Momente auch ihren mehr erschöpfenden Ausdruck finden. Das ist eine höchst erfreuliche Thatsache, und sie bekundet, daß das religiöse Gefühl, insofern es eben ein naturgemäßes und nicht ein blos herkömmliches ist, keineswegs in der Gegenwart erstorben ist. Umsomehr aber ist darauf zu sehen, daß diese religiöse Feier ihrem wahren Zwecke entsprechend gestaltet, sich der Rechtsformen entbindend dem Acte das Siegel der sittlichen Weihe und der Herzensinnigkeit aufpräge.

Demgemäß wolle die Versammlung erklären:

> Es ist eine erfreuliche Thatsache, daß bei der Anerkennung von der ausreichenden Kraft der Civiltrauung zur Herstellung des Ehebündnisses wie auch zur vollen Uebernahme aller mit demselben verbundenen sittlichen Verpflichtungen dennoch das gesunde religiöse Gefühl eine religiöse Feier verlangt, welche dem hohen sittlichen Momente der Ehe den rechten Ausdruck verleihe und das weihevolle Gepräge aufdrücke, das allein der Ehe ihren beglückenden Einfluß sichert. Um=

somehr muß auch diese religiöse Feier in einer Weise begangen werden, welche ihr ihren erhebenden Charakter bewahrt ohne Zuthat beengender alter Rechtsformen.

Hiermit erledigt sich, seinem wesentlichen Sinne nach, auch der Antrag, welcher von Hrn. Adv. Lehmann als erster aufgestellt wurde, hinsichtlich

2. der Anerkennung der Ehe zwischen Juden und Christen.

Einer Ehe kann nur dann von Seiten der Religion die Anerkennung versagt werden, wenn sie der sittlichen Grundlagen entbehrt, wenn sie etwa gar aus unsittlicher Wurzel entspringt. Nur in diesem Sinne können die biblischen und die später hinzugefügten verbotenen Verwandtschaftsgrade ihren Anspruch auf fortdauernde Geltung begründen. Darauf beruhte auch das frühere Verbot der Verheirathung mit Nichtjuden. Es war das Mißtrauen gegen die Anerkennung der in der Ehe ruhenden sittlichen Verpflichtungen von Seiten der Nichtjuden, welches den jüdischen Theil von dem Eingehen eines solchen, von dem andern Theile nicht in gleicher Heiligkeit erkannten Bündnisses abhalten mußte; man hatte kein Vertrauen zur Keuschheit, zur sittlichen Würdigung der Ehe außerhalb des jüdischen Kreises. Diese Anschauung, die in Zeiten mittelalterlichen Druckes natürlich war, wird für keine der gegenwärtigen religiösen Richtungen im Judenthume mehr maßgebend sein; die Heiligkeit des Ehebundes wird nicht mehr einem Religionsbekenntnisse ausschließlich zugeeignet, die Pflege der innigen Familienbeziehungen, des sittlichen Verhältnisses zwischen Mann und Frau wird als edle Frucht allgemein verbreiteter Herzensbildung erkannt. Eine Ehe zwischen Juden und Christen entbehrt demnach, sobald sie in der gesetzlichen Weise geschlossen worden, ihres sittlichen Werthes durchaus nicht, und es kann der Religion nicht beikommen, auch von ihrem Standpunkte aus derselben ihre Geltung absprechen zu wollen.

Wenn daher ein Rabbiner dem Verlangen des Paares nach der Veranstaltung einer religiösen Feier nachkommt, nachdem er sich von der sittlichen Grundlage, auf der das Bündniß beruht, überzeugt hat, so ist dagegen durchaus Nichts einzuwenden. So-

bald ein solches Verlangen gestellt wird, zeugt es von einem inneren religiösen Drange, der für die Heiligkeit der Ehe an keine confessionelle Darstellung geknüpft ist und in seinem allgemein menschlichen sittlichen Charakter befriedigt werden will.

Eine andere Frage freilich ist, ob die Förderung und Begünstigung gemischter Ehen von der Religion gepflegt werden soll. So sehr auf der einen Seite jenes hohe Ziel der allgemeinen Menschenverbrüderung, welches das Judenthum als seine idealste Hoffnung schwungvoll verkündet, durch die gegenseitige Verschwägerung näher herbeigeführt wird, so wird andererseits doch zugestanden werden müssen, daß die immerhin abweichende Lebensrichtung, welche von der Verschiedenheit der Religion ausgeht, den ehelichen Frieden zu trüben, die innige Seelengemeinschaft zu stören geeignet ist. Das Bedenken einer gegenseitigen nachtheiligen Einwirkung in Betreff der religiösen Ansichten wird auch nicht unterdrückt werden können. Und so mag es der Religion, zumal der nicht herrschenden, der durch ihre Minderzahl schon immer gefährdeten, nicht verargt werden, wenn sie nicht bereitwillig die Hand zur Förderung solcher Ehen bietet, wenn sie vielmehr weit lieber den Zutritt des einen Theiles mit geringeren Schwierigkeiten umgiebt, als sie sonst bei Uebertritten zu machen sich verpflichtet fühlt.

Die Versammlung wolle demnach erklären:

> Das Judenthum erkennt auf seiner gegenwärtigen Entwickelungsstufe den sittlichen Charakter der Ehe als in der Natur des Menschen begründet an und glaubt nicht, daß ihr derselbe erst durch ein bestimmtes religiöses Bekenntniß beigelegt werde. Es erkennt daher auch den in gesetzlicher Weise zwischen Juden und Christen geschlossenen Ehebündnissen ihren sittlichen Werth zu und verweigert denselben nicht seinen religiösen Beistand; die Versammlung kann jedoch unter den gegenwärtigen Verhältnissen die Gefahren, die in einem solchen Bündnisse liegen, nicht verkennen.

Der dritte Antrag in Betreff der

Ehescheidung

erledigt sich gleichfalls nach den vorstehenden Betrachtungen.

Wenn das Eingehen der Ehe im Judenthum zunächst als Rechtsact aufgefaßt wird, dessen religiös-sittliche Bedeutung gleichfalls zum Ausdrucke kommen soll, ohne daß dieser jedoch als unbedingt nothwendig erklärt wird: so ist die Ehescheidung ein reiner Rechtsact, indem das Band, das formell und rechtlich zu lösen ist, bereits aller sittlichen Weihe entbehrt, sie daher nicht mehr von ihm symbolisch zu nehmen ist, die frühere religiöse Feier nicht etwa als eine magische Kraft dargestellt werden darf, die wiederum durch eine andere Feier aufgehoben werden müßte. Die jüdische Ehescheidung war daher auch bisher lediglich eine Rechtsprocedur, die von gar keiner religiösen Ceremonie begleitet war, und es ist durchaus ungerechtfertigt, dem herkömmlichen Verfahren eine besondere religiöse Bedeutung außer der rechtlichen unterschieben zu wollen.

> Die durch das Staatsgesetz ausgesprochene Ehescheidung hat daher ihre volle Gültigkeit, und bedarf keines weiteren Verfahrens, um sie perfect zu machen.

Trotzdem dürfte es zweckmäßig erscheinen, daß die Religion bei diesen einschneidenden Lebensmomenten sich nicht ganz zurückziehe und bei der Lösung dieser so wichtigen Lebensverbindung ihren Einfluß geltend mache, die ihr gebotene Handhabe in dem bisher üblichen Verfahren nicht aufgebe, aber freilich indem sie die häßlichen und abstoßenden Formen der bisherigen Uebung umgestaltet. Die Zweckmäßigkeit, irgend ein religiöses Ehescheidungsverfahren, mit Anlehnung an die bisher übliche jüdische Rechtssitte, einzuhalten stellt sich um so dringender heraus, als die Betheiligten selbst häufig sich in ihrem Gewissen dazu verpflichtet fühlen, als ferner manche schroffere Richtung noch immer behaupten zu dürfen glaubt, die Ehe sei nicht gelöst, wenn dies nicht nach jüdischem Verfahren geschehen, und der Wiederverheirathung der blos staatsgesetzlich Geschiedenen Hindernisse in den Weg zu legen sich angetrieben fühlt.

Freilich darf die Rücksicht auf den Standpunkt derer, die nun einmal das Bestehende für alle Ewigkeit verbindlich halten, mögen auch die Bedingungen noch so sehr sich geändert haben, nicht zu einer Aengstlichkeit führen, die einer jeden Verbesserung sich entzieht,

weil sie nicht alsbald allgemeine Billigung finden wird. Vielmehr ist es Pflicht der Einsichtigen auszusprechen:

> Die gesetzliche Ehescheidung genügt zur vollen Lösung des Ehebundes mit allen daran sich knüpfenden Folgen. Doch ist es zweckmäßig, daß ein an das bisher übliche sich anlehnendes Verfahren von Seiten eines Rabbiner-Collegiums, welches jedoch alle Schroffheiten und unangemessene Formen ausschließt, beibehalten werde, wenn auch dasselbe als nothwendig nicht zu erachten ist.

---

4. Den Antrag, die Unterlassung der Trauung an gewissen als Unheil bringend bezeichneten Tagen, namentlich in der Zeit zwischen Peßach und Schabouth 2c., betreffend.

Mit vollem Vorbedachte habe ich in einem deßfalls gestellten Antrage die sämmtlichen Tage, an welchen eine Trauung unterlassen wird, weil sie als Trauertage aus der Vorzeit in die unsrige hineinragen, „als Unheil bringend bezeichnete" genannt. Schon das sehr verbreitete Festhalten an diesem Brauche auch von Seiten derjenigen, welche sich über weit wichtigere Satzungen ohne irgend einen Gewissensskrupel hinwegsetzen, beweist, daß die allgemeine Ansicht jene Tage zur Eingehung der Ehe nicht aus Pietät, sondern aus Angst meidet. Aber auch die Feststellung dieses Brauches zeigt deutlich, daß die tiefere Unterlage desselben eigentlich die Befürchtung ist, es möchten die Tage, welche ehedem verhängnißvolle Ereignisse brachten, auch weiter unglücksschwanger sein.

Nicht die wehmüthige Erinnerung allein, welche den Tagen den Charakter von Trauertagen aufprägt, vermag die Bestimmung zu veranlassen, daß eine Trauung an ihnen unterlassen werde. Zum Beweise dient, daß an den öffentlichen Fasttagen, dem 3. Thischri, 10. Tebeth, 17. Thammus, deren Trauererinnerung so tief wurzelte und so ernst festgehalten werden sollte, daß allgemeines Fasten für sie angeordnet worden, dennoch Trauungen ohne alles Bedenken gestattet sind. So setzt Isserles (Schulchan 'aruch Orach Chajim c. 550 § 3 Anm.) einige untergeordnete Bestimmungen fest für den Fall, daß eine Trauung am Fasttage gefeiert wird und dieser auf den Freitag trifft (אם חופה ביום התענית וכו'), ebenso bemerkt Gumbinner (das. Magen Abraham Anm. 6), daß

bei einer Trauung am Fasttage dem Bräutigam untersagt sei, von dem Weine bei der Benediction zu trinken, man vielmehr Kindern davon zu trinken gebe (חופה בתענית אסור החתן לשתות מכוס של ברכה מב״עי ונותנין לתינוקות). Also der Fasttag bleibt nach allen an ihm geltenden Anordnungen auch für den in die Ehe Eintretenden bestehen, aber das verhindert nicht, daß die Trauung an ihm vorgenommen werde.

Wenn nun dennoch an Tagen, die das feste Gepräge als Trauertage in weit geringerem Maße als die genannten Fasttage an sich tragen, wenn nämlich an den Zwischentagen zwischen dem 17. Thammus und dem 9. Ab wie an denen zwischen Peßach und Schabuoth die Unterlassung der Trauung zum Gebrauche geworden, während selbst Freudenmahle für die vorangegangene Eheschließung jede sonstige Trauerübung verdrängen (vgl. Isserles a. a. O. c. 551 § 10 Anm.: סעודת אירוסין אוכלים בשר ושותים יין): so muß hier ein anderes Motiv obwalten, und zwar daß man die Tage als unheilvolle betrachtet, an denen man deßhalb eine die ganze Zukunft entscheidende Handlung vorzunehmen Scheu trägt. Man müßte dieses Motiv voraussetzen, wenn es auch gar nicht erwähnt würde, indem es im allgemeinen Bewußtsein feststand und von ihm selbverständlich stillschweigend ausgegangen wurde. Allein wenn auch dieser Grund für die Unterlassung nicht besonders hervorgehoben wird, so wird doch der ganze Charakter dieser Tage ganz bestimmt dahin bezeichnet. Zu der Mischnah, welche den fruchtbaren Keimpunkt für das ganze daraus sich entwickelnde üppige Wachsthum enthält, zu den Worten nämlich: wenn der Monat Ab eintritt, schränkt man die Freudeäußerungen (Vergnügungen) ein. משנכנס אב ממעטין בשמחה (Tha'anioth 4, 6) bemerkt in der bab, Gemara (das. 29 b) Rab Papa: deßhalb möge ein Israelite, der einen Rechtsstreit mit einem Nichtisraeliten hat, sich demselben im Ab entziehen, weil er in diesen Tagen schlechtes Glück hat, הילכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה. Also die das Lebensgeschick betreffenden Handlungen, welche man in diesen Tagen unterläßt, wurzeln nicht in der Trauer als solcher, sondern in der spät babylonischen [1]) Anschauung, daß diese Tage unheildrohend seien.

---

[1]) Die ältere, auch palästinische Anschauung ist von diesem abergläubischen Beigeschmacke frei, deßhalb auch hat sie gerade die Bestimmung, welche mit

Diese Anschauung ist es daher auch, welche die herrschende ist, weil sie eben die den Brauch allein begründende ist. Hr. Oberrabbiner Dr. Landau ist daher sehr im Unrechte, wenn er die Verbindung dieses Brauches mit der Bezeichnung der Tage als unheilbringend zurückweist und dafür die natürlich einem Jeden geläufigen Legenden als Veranlassung zur Trauer beibringt, da die Trauer allein nimmermehr einen solchen Brauch erzeugen konnte. Noch entschiedener ist er im Unrechte, wenn er in Betreff der allgemeinen Auffassung dieser Tage als unheilbringender sagt, es könne kein Brauch, ja kein biblisches Gesetz der abergläubischen Auffassung des „Pöbels" entgehen. Er hat damit, indem er diese Auffassung als eine abergläubische, wie sie nur der Pöbel hegen kann, kennzeichnet, ein sehr hartes Wort nicht blos über sehr viele ganz gebildete Menschen, die aber doch solchen Bedenken gegenüber schwach sind, sondern über die ganze thalmudische und rabbinische Welt von R. Papa an ausgesprochen, denn sie lebte vollkommen in dieser abergläubischen Vorstellung.

Beruht nun, wie nachgewiesen, der Brauch, die Trauung in der Zeit zwischen Peßach und Schabu'oth sowie zwischen dem 17. Thammus und 9. Ab zu unterlassen nicht in dem Charakter der Tage als solcher von trauriger Erinnerung, sondern in dem als Besorgniß vor Unheil erregender, ist eine solche Besorgniß in unserer Zeit nun, worin ich mit Hrn. Landau übereinstimme, als abergläubisch erkannt: so duldet das Judenthum, das alle Zeichendeuterei und Tagewählerei aufs Entschiedenste verpönt, die Forterhaltung dieses Brauches nicht seinem kleinsten Theile nach. Wir dürfen daher nicht nun über die einzelnen Tage mäkeln, für die Einen eine Erlaubniß aussprechen, bei den Anderen in der Regel die Unterlassung festhalten, um „dem Brauche Rechnung zu tragen"; denn das hieße nichts Anderes als dem Aberglauben eine Berechtigung zuschreiben, von der man nur ein Stück abgehandelt. Ich muß daher bei meinem Antrage in seinem vollen Umfange bleiben, mich aber gegen

---

unserm Brauche in diametralem Widerspruche steht, sie erlaubt ausdrücklich die Ehe einzugehen **selbst am 9. Ab**, nicht aber ein Trauungsmahl zu veranstalten. Jeruschalmi zur Mischnahstelle: אסור לארס אשה בערב שבת הדא דאת אמר שלא לעשות סעודת אירוסין הא לארס יארס שמואל אמר אפי' בט' באב יארס שלא יקדמנו אחר.

eine jede theilweise oder verdeckte Anerkennung des bisherigen Brauches entschieden erklären.

5. Antrag, in Betreff der Wiederverheirathung einer Wittwe, bevor das etwa zurückgebliebene Kind aus erster Ehe das zweite Jahr zurückgelegt.

Im Allgemeinen kann ich mich zwar mit dem Vorschlage Landau's die Beschränkung nur bis nach Ablauf des ersten Jahres fortgelten zu lassen einverstanden erklären, da in den meisten Fällen dieser kürzere beschränkende Termin keine nachtheiligen Folgen mit sich führen wird und das Eingehen einer zweiten Ehe vor dieser Zeit, wenn nicht die dringendsten Veranlassungen vorliegen, dem natürlichen Gefühle widerstrebt. Dennoch ist es von Wichtigkeit, in Kürze auf zwei Punkte aufmerksam zu machen, nämlich erstens daß die Motive, welche der Entstehung dieses Gebrauches zu Grunde liegen, entschieden abweichend sind von denen, welche dann seine Festhaltung und Ausgestaltung bewirkten, zweitens aber daß gesetzliche Feststellungen derartiger Dinge von Seiten der Religion, also insofern nicht Rechtsansprüche zu sichern sind — was der staatlichen Gesetzgebung obliegt — das sittliche Gefühl nicht nähren, sondern es zur juristischen Satzung abstumpfen.

1. Ursprünglich war die ganze Vorschrift eine Mahnung an den Mann, die aus einer gewissen naturalistischen Anschauung mit ethischem Hintergrunde hervorging, eine Mahnung, nicht in das Gebiet eines (hinterlassenen Kindes oder eines) verstorbenen Mannes einzudringen, (das) der noch ein Anrecht an die überlebende (Mutter) Frau hat, wenn sie von dem ersten Manne entweder ein Kind unter dem Herzen trägt oder an der Brust nährt. So lesen wir in Thoßeftha Niddah c. 2 (aufgenommen jer. Sotah 4, 3): לא ישא אדם מעוברת חברו ומינקת חברו משום שנאמר אל תשג גבול עולם ובשדה יתומים אל תבוא (לא···· חברו ואם נשא עליו הכתוב אומר (Jer.: ··· ובשדה ··· אל ··· עולם אשר גבלו ראשונים[1]. Man heirathe

---

[1]) Dieser Zusatz ist eine falsche Einschaltung aus dem V. 5 Mos. 19, 14 in Spr. 23, 10 — welche Thoßafoth Sotah 26 a wirklich fehlt —, die aber wohl ihre geschichtliche Veranlassung hat. Ehedem las man nämlich in Spr. 23, 10 עוֹלִים, wonach es hieß: Du sollst nicht die Grenze der Kinder, der Hinterlassenen, parallel den יתומים, verrücken, so daß dieser Vers zur Be-

nicht ein Weib, das von einem Andern schwanger oder als Säugerin hinterlassen worden; in Bezug darauf heißt es (Spr. 23, 10): Verrücke nicht das Gebiet der Kinder (oder: d. G. der Vorzeit, welches Frühere sich abgegränzt vgl. Anm.), und dringe nicht ein in den Acker der Waisen. In etwas anderer Fassung heißt es in Sifre zu 5 Mos. 19, 14[1]): לא תסיג גבול רעך ··· ר״ע בנושא מעוברת חבירו ומינקת חבירו הכתוב מדבר. „Akiba sagt: Die Worte: „Du sollst die Gränze deines Nächsten nicht verrücken" sind an den gerichtet, der die als schwanger oder als Säugerin hinterlassene Frau eines Andern heirathen will."

Es wird hier kein Termin für die Zeit gesetzt, nach deren Verlaufe erst die Säugerin geehelicht werden dürfe; die Abmahnung gilt so lange wie der Zustand dauert. Die Auffassung des Verhältnisses ist aber weniger zarte Vorsorge für das Kind als vielmehr Ausfluß einer naturalistischen Rechtsanschauung, die Mutter gilt als das Gebiet des Kindes oder des an ihm mitbetheiligten, wenn auch nun verstorbenen Vaters, so lange es in ihr oder an ihr lebt, so daß es ein unrechtmäßiges Eindringen in dieses Gebiet ist, wenn nun ein fremder Mann sich diese Frau aneignet. Diese Anschauung setzt sich selbst bei der späteren Auffassung fort.

Diese nämlich macht, wie dies überhaupt das Verfahren der spätern Zeit ist, aus einer freien naturalistischen Anschauung ein Verbot, das zur Verhütung schädlicher Wirkungen gegeben ist. Sie glaubt, es könne durch eine Wiederverehelichung der Mutter die Nahrung entzogen werden, normirt deßhalb die Zeit auf 24 oder 18, resp. 21 oder 15 Monate, die bab. Gemara Jebamoth 42 und Khethuboth 60 führt dies noch weiter aus, hat auch für die Schwangere die Befürchtung, es möchte dem Kinde durch neuen

---

gründung der Mahnung genügte (vgl. jüd. Zeitschr. Bd. I S. 54 f.). Nachdem man aber die Lesart עוֹלָם feststellte, so war das erste Hemistich nicht beweisend, und man erklärte es durch den Zusatz aus 5 Mos. 19, 14: das Gebiet, welches Frühere für sich abgegrenzt. Deßhalb ging man auch, wie alsbald im Texte folgt, in Sifre von dem Verse in Sprüchen ganz ab und bezog sich lieber auf den im Deuteronomium.

[1]) Diese Stelle findet sich in unsern Sifre-Ausgaben nicht, wohl aber in Handschriften, wie dies Friedmann in seinem Commentare (§ 188 Anm. 1, 109 a) nach einem hdschriftlichen Comm. mittheilt, genauer aber nach drei Handschriften David Parto in seinem Comm. (ספרי דבי רב ed. Saloniki 1799 f. 249 a).

ehelichen Umgang Schaden geschehen. Die Besorgniß wird aber keineswegs auf die Säugerin oder die Schwangere überhaupt ausgedehnt, so daß ihr der eheliche Umgang auch mit dem lebenden Manne, dem Vater des Kindes, verboten würde. Wenn ein solches Verbot nicht bei der Säugerin aufgestellt wird, könnte man annehmen, man habe zu der Sorgfalt des Vaters genügendes Vertrauen, daß er schon andere Mittel anwenden werde zur Erhaltung des Kindes oder zur Kräftigung der Frau, während man bei dem Stiefvater Rücksichtslosigkeit befürchtet. Aber auch für die Schwangere greift ein solches Verbot nicht Platz aus etwaiger Besorgniß, es möchte ihrem Kinde der fortgesetzte eheliche Umgang mit dem Vater nachtheilig werden. Zwar tritt diese Besorgniß über die Schädlichkeit eines jeden ehelichen Umganges solcher Frauen bei einem Lehrer hervor, allein er begnügt sich dennoch mit einer leichten Vorbeugungsmaßregel, während die andren Lehrer sich vollständig über diese Besorgniß hinwegsetzen. Daß dieselbe nun in diesem Falle keine Berücksichtigung findet, liegt eben darin, daß der rechtmäßige Vater im Besitze der Mutter ist und ihm somit Alles freistehen muß, während ein Fremder als ein Eindringling in den Besitz betrachtet wird [1]).

---

[1]) Thoß. Niddah. c. 2 enthält Folgendes: שלש נשים משמשות במוך קטנה מעוברת ומניקה ··· מעוברת שמא תעשה עוברה סנדל מניקה שמא תהרוג את בנה שהיה רבי מאיר אומר דש מבפנים וזורה מבחוץ וחכמים אומרים משמש כדרכו משמר על ידיו שנאמר שומר פתאים ה׳. Die Baraitha, welche mehrfach incorrect ist, wird von der babyl. Gemara Jebamoth 12 b und Parall., und zwar immer im Namen des babyl. Amora Bebai also wiedergegeben: ג׳נשים משמשות במוך קטנה מעוברת ומניק׳ ··· מעוברת שמא תעשה עוברה סנדל מניקה שמא תגמול בנה וימות ··· דברי רבי מאיר וחכמים אומרים אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והול כתומן השמים ירחמו משום שנאמר שומר פתאים ה׳ Nach dieser Baraitha — welche, wie ich glaube, lediglich babylonischen Autoritäten bekannt ist — verlangt Meïr, daß bei dem ehelichen Umgange einer Minderjährigen, einer schwangeren und säugenden Frau Vorsichtsmaßregeln gebraucht werden, bei der Schwangern, damit dem Kinde im Mutterleibe kein Schaden geschehe, bei der Säugerin, daß sie nicht wieder schwanger werde, ihr Kind dadurch zu entwöhnen gezwungen werde, woran dieses sterben könne. Allein jedenfalls begnügt sich Meïr mit Vorsichtsmaßregeln, die den zu besorgenden Nachtheilen vorbeugen können, will keineswegs den ehelichen Umgang unterdessen verbieten. Die anderen Lehrer aber beachten die Besorgniß gar nicht und stellen es der Vorsehung anheim, die Nachtheile abzuwenden, und so hat denn auch diese Maßregel keinen Eingang gefunden. Wenn nun dem entgegen der eheliche Umgang mit einem zweiten Ehemanne oder viel-

Jedoch diese Anschauung von dem fortdauernden Besitze des verstorbenen Mannes an seinem Weibe, solange dieses ein Kind von ihm in sich trägt oder nährt, schwand dahin.

Dennoch hat man die Bestimmungen dieser Anschauung, nach-

---

mehr der Eintritt in eine zweite Ehe während dieser Zeit untersagt wird, so muß, wie im Texte bemerkt ist, hauptsächlich das Eindringen in ein fremdes Gebiet dabei in Anschlag gebracht werden. —

Ich habe die Mischnahstelle Sotah 4, 3, in welcher man gemeinhin eine sehr entschiedene Voraussetzung des Verbotes gegen das Eingehen der Ehe mit schwangern oder säugenden Wittwen erblickt, hier ganz außer Acht gelassen, weil ich die Richtigkeit der gewöhnlichen Erklärung sehr bezweifle, in ihr vielmehr eine Grundlage vermuthe, die meine Annahme von der alten Auffassung des Verhältnisses bestätigt, ohne daß ich mich jedoch für berechtigt halte, es mit Bestimmtheit behaupten zu wollen. Die Mischnah handelt nämlich dort von der der Untreue verdächtigen Frau; sie muß die Bitterwasser trinken und stirbt, wenn der Verdacht begründet ist, daran eines elendiglichen Todes, während sie, wenn rein, heil bleibt. Unterläßt sie es jedoch sich dieser Probe zu unterziehen, so hat sie kein Anrecht an ihren Mann, sie ist von ihm geschieden und erlangt nicht die ihr von ihm verschriebene Summe (Khethubah). Von manchen Frauen nun heißt es, daß sie nicht zum Trinken angehalten werden können, aber dennoch ihr Anrecht verlieren, so solche, deren Ehe noch nicht perfect gewesen, die die Treue zwar zu hüten verpflichtet waren, deßhalb durch den Verdacht der Untreue den vollen Abschluß der Ehe unmöglich machen und so auch die für sie daraus erwachsenden Vortheile einbüßen, aber weil noch nicht voll Ehefrauen, für die Prüfung nicht tauglich sind; der Art ist die Angetraute, welche der Mann noch nicht ins Haus genommen (ארוסה) und die dem Schwager heimfallende kinderlose Wittwe, mit der die Schwagerehe noch nicht vollzogen ist (שומרת יבם). Im gleichen Falle sind Frauen, die in verbotener Ehe leben (Mischnah 1). Daß Frauen, welche durch das Eingeständniß ihres Treubruches oder durch ihre Weigerung sich der Probe zu unterwerfen, dazu nicht angehalten werden können, aber alsdann auch ihr Anrecht verlieren, sagt die folgende Mischnah, während wenn das Hinderniß von Seiten des Mannes ausgeht, die Frau nicht zu trinken braucht und ihres Anrechtes dennoch nicht verlustig wird. Nun schließt sich Mischnah 3 folgendermaßen an: מעוברת חברו ומינקת חברו לא שותות ולא נוטלות כתובה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים יכול הוא להפרישה ולהחזירה לאחר זמן. Also nach Meïr darf die in eine zweite Ehe eingetretene schwangere oder säugende Wittwe, wenn sie bei dem zweiten Manne Verdacht erweckt hat, nicht sich der Probe unterziehen, hat aber auch kein Anrecht, während die anderen Lehrer sagen, der Mann könne sie vorläufig von sich fern halten und sie später wieder zu sich nehmen. Welchen Grund Meïr für seine Bestimmung hat, was der eigentliche Sinn der entgegenstehenden Ansicht der übrigen Gelehrten ist, darüber spricht sich die

dem sie bereits geschwunden war, aufrecht gehalten und ihr neue Stützen untergelegt, dadurch aber sie starr und unbeweglich gemacht. Dieses Verfahren, Vorschriften, welche ganz anderen Vorstellungen und Verhältnissen entsprungen sind, krampfhaft aufrecht zu erhalten,

---

Mischnah weiter nicht aus, allein die babylonische Gemara bringt dieselben mit einer anderen Differenz in Verbindung, welche sie, nach einer von ihr (26a) angeführten Baraitha, der Bestimmung Meïr's hinzufügt: שהיה רבי מאיר אומר לא ישא אדם מעוברת חבירו ומינקת חבירו ואם נשא יוציא ולא יחזיר עולמית וחכמים אומרים יוציא וכשיגיע זמנו לכנוס יכנוס. Demnach hätte Meïrs Behauptung bei der in zweite Ehe getretenen und nun verdächtig gewordenen Schwangern oder Säugerin ihren Grund darin, weil er eine solche zweite Ehe so sehr verpönt, daß sie, wenn eingegangen, alsbald getrennt werden muß und nie wieder Statt finden darf, selbst wenn die Zeit der Schwangerschaft oder des Säugens bereits vorübergegangen, also das Hinderniß geschwunden ist, während die andern Lehrer blos eine zeitweilige Trennung verlangen und es dem Mann freistellen die Frau wieder aufzunehmen, wenn die Zeit um ist. Demnach stellt Meïr eine solche Ehe unter die Kategorie der absolut verbotenen, so daß sie als gar nicht eingegangen zu betrachten ist, er legt daher der Frau keine Prüfung der Treue auf, ertheilt ihr aber auch kein Anrecht zu, während die andern Lehrer die Ehe anerkennen (wenn sie sie auch zeitweilig suspendiren) und alle Pflichten und Rechte derselben aufrecht erhalten. Diese Baraitha giebt auch Jeruschalmi zur St., nimmt demnach wohl gleichfalls einen Zusammenhang zwischen ihr und der Angabe in der Mischnah an, wenn sie ihn auch nicht ausdrücklich hervorhebt. Die Baraitha selbst findet sich auch Thoß. Niddah c. 2, nicht aber in Sotah.

Diese ganze angebliche Differenz aber zwischen Meïr und den andern Lehrern über die dauernde oder zeitweilige Lösung der zweiten Ehe mit einer Schwangern oder Säugerin scheint mir erst aus unserer Mischnah erschlossen, und zwar fälschlich. Diese nämlich betrachtet, wie ich glaube, die in Rede stehende Ehe keineswegs als eine verbotene und etwa nach Meïr gar als eine gar nicht zu Recht bestehende, sie läßt sich in ihren Bestimmungen vielmehr von ganz andern Gesichtspunkten leiten, und zwar in folgender Weise. Hat die Frau wirklich die Treue gebrochen, so trifft sie bei der Prüfung durch die Wasser die volle Zerstörung ihres Körpers, und diese Strafe trifft dann das Kind, das sie im Mutterschoße trägt oder das sie nährt, mit. Darf nun das Kind, welches dem verstorbenen Manne angehört, unter dem Verdachte des gegenwärtigen Mannes leiden? Nimmermehr, so behaupten alle Lehrer ohne Unterschied, die Frau darf jetzt nicht trinken, weil von dem Kinde möglicher Nachtheil fern gehalten werden muß. Nun aber entsteht in Beziehung auf die weiteren Consequenzen die Differenz zwischen Meïr und den andern Lehrern. Der Verdacht, sagt Jener, kann nicht beseitigt werden, somit ist die Ehe gelöst, die Rechtsansprüche der Frau aufgehoben. Nein, erwidern die

nachdem die erzeugenden Ansichten und Umstände sich längst geändert haben, und, um diese Umwandlung zu verhüllen, nun neue, dann gewöhnlich künstliche Gründe aufzusuchen oder auch die Bestimmungen als leblose Mumien fortbestehen zu lassen, hat dem Judenthume

---

andern Lehrer, der Verdacht kann vorläufig nicht beseitigt werden, er ruht auf der Frau fort und so enthalte sich der Mann des ehelichen Umganges mit ihr, allein wenn die Zeit der Schwangerschaft oder des Säugens um ist, da kann er die Frau wieder aufnehmen, und nunmehr, nachdem die Gefahr das Kind nicht mehr mit bedroht, kann sie trinken. Also nur von einer solchen in zweite Ehe getretenen Schwangern oder Säugerin handelt es sich, welche dann in Verdacht gerathen, und lediglich von der Gefahr, welche durch die von dem Erfolge der Bitterwasser bedrohte Mutter das Kind mit trifft, ist die Rede. Im Allgemeinen aber mag es zwar sein, daß auch die Mischnah das Eingehen einer zweiten Ehe von Seiten einer Schwangern oder Säugerin nicht billigt, aber ist dieselbe geschlossen, so fällt es, nach ihr, keinem Lehrer ein sie lösen zu wollen auch etwa nur für die Zeit, da dieser Zustand dauert, ebensowenig verlangt Jemand, daß der eheliche Umgang irgendwie unterbrochen werde.

Daß die Mischnah die Ehe mit der Schwangern oder der Säugerin nicht als eine verbotene betrachtet und die Bestimmungen darüber nicht aus dieser Rücksicht ableitet, geht daraus hervor, daß sie diesen Fall nicht mit den anderen verbotenen Ehen (in M. 1) zusammenstellt; dieser Umstand war den Thoßafoth wirklich auffallend (23 b: תימה אמאי לא תני מעוברת בתר בבא דאלמנה לכ״ג דדמי בטעמא). Daß im Gegentheile die Rücksicht auf das Kind das maßgebende Moment ist, geht aus dem Zusatze der Thoßeftha c. 5 hervor, welchen auch Babli 26 a wiedergiebt, nämlich: מעוברת עצמו ומינקת עצמו או שותה או לא נוטלת כתובה, also die Frau, welche im Zustande der Schwangerschaft oder des Säugens ist und zwar mit dem Kinde, das demselben Manne angehört, welcher nun den Verdacht gegen sie hegt, muß sich der Probe mit den Bitterwassern unterziehen, andernfalls verliert sie ihr Anrecht. Wozu nun die ganze Bestimmung, welchen Unterschied kann etwa ihr Zustand begründen? Das erklärt Raschi ganz richtig: דלא אמרינן לא ליקטליה לוולד, wie sagen nicht, er darf ja das Kind nicht tödten. Also die Gefahr für das Kind könnte die Procedur untersagen, sie wird aber dennoch nicht beachtet, weil eben das Kind denselben Eltern angehört, über die jetzt die Entscheidung getroffen wird, die also die volle Verfügung über es haben. Anders aber ist es, wenn das Kind dem verstorbenen Manne angehört; über dieses Eigenthum eines fremden Mannes darf durch den Verdacht des gegenwärtigen Ehemannes keine Gefahr heraufbeschworen werden.

Und somit ergiebt sich gerade auch aus dieser Untersuchung die Bestätigung unserer oben aufgestellten historischen Auffassung.

20. Juli.

seine belebende Frische entzogen, und einem solchen Verfahren weiter zu huldigen, ist das sicherste Mittel zur Vernichtung des Judenthums. Dieses in seiner Beweglichkeit zu erhalten, mit dem Flusse der Geistesbewegung, mit der Aenderung der Zeitverhältnisse auch die an Früheres, aber Untergegangenes sich anlehnenden Bräuche frisch und muthig als zu beseitigende Trümmer zu bezeichnen — das ist vielmehr die rechte Art, wie die Religion als geistige Lebensmacht sich bewähren kann.

2. Ueberhaupt ist, und das ist die zweite Betrachtung, die hier am Orte ist, die gesetzlich-juristische Normirung solcher Dinge, welche aus dem sittlichen Bewußtsein sich ergeben müssen, vom Uebel. Sie zerstört die freie sittliche That und setzt an deren Stelle die zwangsweise Unterwerfung unter ein Machtgebot. Aber auch die Folgen sind keine heilsamen; während man auf der einen Seite Schlimmes zu verhüten glaubt, — dem dennoch niemals genügend vorgebeugt werden kann — ruft man auf der andern Seite durch die Einengung andre, vielleicht noch schwerere Uebelstände hervor. Es soll der Rohheit und Hartherzigkeit eines Stiefvaters, der Lieblosigkeit einer Mutter vorgebeugt werden; werden diese Entmenschten dem Kinde nach Ablauf von zwei Jahren nicht noch gefühlloser gegenüberstehen? Werden solche rohe Naturen nicht dem Kinde, das durch sein Dasein ihnen ein Hinderniß in den Weg legt, ihr Verlangen früher zu erfüllen, weit eher feindselig werden? Und in manchen Fällen — und fast ausschließlich sind es solche, in denen die frühere Trauung verlangt wird — ist diese Beschränkung dem des männlichen Schutzes entbehrenden Weibe sehr drückend, geeignet den Besitzstand zu gefährden. *Hier schafft man Uebel, für die man verantwortlich ist*, während man Uebeln vorbeugen zu müssen glaubt, die in den menschlichen Verhältnissen liegen und für die kein Anderer einzustehen hat.

In der Freiheit wird der Mensch zur Sittlichkeit erzogen, nicht durch die künstlichen Stützen, die man ihm überall anlegt.

III.

Annalekten.

Von Dr. Zunz.

12. חזיר hagadisch gedeutet.

Seitdem das Buch Daniel die vier Asiatischen Reiche als Thiere und das vierte, das gegenwärtig dauernde, als das schrecklichste dargestellt, ist „das vierte Thier" stehender Ausdruck für das unterdrückende Volk geblieben, nacheinander das syrisch-griechische, das heidnisch-römische, das römisch-katholische Reich bezeichnend [1]). Und da Leviticus und Deuteronomium ebenfalls vier unreine Thiere aufführen, wurden auch diese zu symbolischen Namen jener vier Reiche, und das vierte, das Schwein (חזיר), ward die Bezeichnung des vierten Thieres, d. h. Edom's oder Rom's und der römischen Christenheit. [2])

Der Ursprung jener Benennung, wenn gleich von dem alten Abscheu gegen Mäuse- und Schweinefleischfresser [3]) und den gehässigen Thaten des Antiochus Epiphanes und Hadrian's nahe gelegt, scheint jedoch erst in das dritte Jahrhundert zu fallen, nachdem Verfolgungen aller Art und die Verbannung der Juden von Jerusalem, dessen Thorzierde ein marmornes Schwein geworden, zu dem Abscheu den Haß hinzugefügt.

Aber erst jüngere Hagadisten knüpfen an die Bedeutung der Wurzel חזר ihre tröstenden Verheißungen; gleichwie man den Messia aus Roms Thoren kommen erwartete, wurde in dem Namen des Thieres die Andeutung einer glücklichen Zukunft gesucht, indem man an החזיר d. i. „wiedergeben", „zurückerstatten" anknüpfte. Dieß geschah jedoch in mehrfacher Auffassung.

I. „Das Schwein, heißt es im Tanchuma [4]), ist das böse Edom, und dieses Volk wird durch חזיר bezeichnet, weil dereinst Gott, über dasselbe das Strafgericht ergehen lassen wird להחזיר עליהן מדת הדין" welches dort weiter mit dem Genusse des Schweinefleisches in Verbindung gebracht wird.

---

[1]) Vgl. synag. Poesie S. 437. 442.

[2]) Pesachim 118b. Bereschit rabba c. 44 und 65. Wajikra rabba c. 13. Schemot rabba c. 15.

[3]) Jes. 66, 17. 65, 4.

[4]) ed. Constpl. 1522, Vened. 1545, Parascha שמיני; ebenso Bechai.

II. In anderen Handschriften des genannten Midrasch oder im Wajikra rabba[1]) las man: „Gott werde dem ältern Besitzer — Israel — die Krone d. i. die Herrschaft zurückgeben" להחזיר העטרה ליושנה. Dieser Fassung, zuerst von Josua b. Levi[2]) angewandt, bedient sich auch Maimonides[3]).

III. Einer spätern Ueberlieferung[4]) zufolge, soll schon R. Meir gesagt haben, die Juden nennen das römische Reich חזיר, weil es die Herrschaft dem rechtmäßigen Besitzer wiedergeben werde עתיד להחזיר את המלכות לבעליה. Aus selbiger stammen die Ausdrücke in der Eliefer-Baraita[5]) und vermuthlich auch jenes Gespräch R. Meir's[6]) mit dem römischen Präfekten, dessen Spitze in החזיר „Wiederkehr", „restauratio" besteht.

IV. Aus den beiden letzten entstand endlich: שמחזרת עטרה לבעליה[7]).

V. Am stärksten gingen die Meinungen auseinander in Bezug auf die Lesart, die ganz kurz nur sagt, das Schwein werde einst zurückgegeben werden, also: להחזירו לנו (אלינו, להם[8]) oder, wie die meisten zitiren: להחזירו לישראל[9]). Bald meinte man Esau werde um ihn zu vernichten den Israeliten preisgegeben[10]), oder auch daß dessen Herrschaft zusammenbreche, indem seine höhere Schutzmacht sich hülfreich den Juden zuwendet, so daß unter die Menschen der Frieden einkehre[11]); bald hieß es, Edom werde aus dem Herrn der Diener[12]) oder sein Schutzengel aus einem Ankläger ein Fürsprecher Israels werden[13]). Endlich ward auch gehofft, daß ganz

---

[1]) Bechai שמיני und Recanate 95 b.

[2]) Joma 69 b.

[3]) הלכות מלכים c. 11 § 1: להחזיר מלכות בית דוד ליושנה.

[4]) Midrasch Kohelet 85 c.

[5]) c. 11: חוזרת המלוכה לבעלה und ותחזיר המלוכה ליורשיה.

[6]) Esther-Midrasch ed. Leipzig 1853 S. 22.

[7]) Wajikra rabba c. 13 Ende. Jalkut 145 a § 536. ibn Schoaib דרשות 46 b.

[8]) תורת המנחה ms. N. 22.

[9]) Jomtob Aschbili zu Tr. Kidduschin 49 b. Immanuel Mechabberot c. 22. Samuel Zarza zum Pentateuch f. 66 c. Zinni 63 c. Abravanel ראש אמנה c. 3 und 13. Farissol מגן אברהם ms. Samuel Cohen נר מצוה 112 a.

[10]) Abravanel ישועות משיחו 48 d.

[11]) Bechai a. a. O.

[12]) Jochanan Treves zum Sühnfest-Jozer אמרו לאלהים.

[13]) David b. Simra RGA. 828.

Edom, oder doch die Besseren unter ihm [1]) zum Judenthum zurückkehren werden [2]).

Während so חזיר nur auf den abweichenden Glaubensstamm bezogen ward, fehlte es nicht an Auslegern, die jenes להחזירו auf das wirkliche Thier hindeutend auffaßten und meinten, das Schwein werde in der Messianischen Zeit eine erlaubte Speise werden; es wurde nämlich behauptet: Die unreinen Thiere werden in der zukünftigen Zeit rein sein; dieß sagt Midrasch Genesis bei pugio fidei p. 802 oder Jelamdenu bei Albo Iccarim 3, 16 oder Midr. Ps. 146. Joseph Gecatilia [3]) hat ausdrücklich להחזיר לישראל לאכלו; Isaac Cohen [4]) sagt להחזירו ליארשל אוחזי התורה להתירו להם; Jonatan Eybenschüz [5]) verkündet es als neue Lehre. Nach Anderen [6]) würden die Speiseverbote nur den zum Judenthum Uebergehenden oder doch nur während der Kriege in der Messianischen Zeit erlassen werden. Samuel Laniado [7]) behauptete, nicht das jetzige, sondern das künftige wiederkauende Schwein werde erlaubt sein.

Als sich im Jahre 1814 Moses Kuniz [8]) wider diese Restitution des Schweines erklärte, wußte er nicht daß dies bereits dreihundert Jahre früher Jochanan Treves [9]), 170 Jahre vor diesem Samuel Zarza [10]) und 70 Jahre früher Abbamare aus Lunel [11]) gethan: Diese Alle verstehen unter להחזירו לישראל es werde den Juden das Gesetz aufs neue erläutert und nebst anderen Gesetzes-Erläuterungen auch der Grund des Verbotes des Schweinefleisches gelehrt werden.

Endlich fehlte es auch nicht an Solchen, die jenen Midrasch mit Mißtrauen betrachteten, und ihn für später eingeschwärzt hielten: so Samuel Jafe in seinem Commentar zu Wajikra rabba. Dieß

---

1) Abraham Migasch כבוד אלהים 131 b.
2) שעתיד הבה״ה להחזירם לדת ישראל Abravanel ראש אמנה ms.
3) שערי צדק 20 d.
4) פענח רזא 59 b.
5) אהבת יונתן Th. 2 f. 46 a.
6) Abravanel und Samuel Cohen a. a. O.
7) כלי חמדה 166 b.
8) המצרף N. 74.
9) Zum Thorafest אתכם אזביד.
10) Zu Paraschа שמיני.
11) מנחת קנאות S. 6.

müßte freilich schon früh geschehen sein, da Midrasch Ps. und Bechai von ihm wissen. In neuerer Zeit hat Hirsch Chajes [1]) aus dem Dornenwege sich widersprechender Hagada's über Veränderlichkeit oder Wegfall von Verboten den Ausgang in dem Satze gesucht, daß über Hagada's, als Meinungen Einzelner, keine Frage zulässig sei.

Für den Werth eines Ausspruches entscheidet die innere Wahrheit, nicht das Alter. Ob jene Hagada dem zweiten oder dem zwölften Jahrhundert angehöre sei dahingestellt: sicher ist, daß man weniger an das Thier als an Rom gedacht und die Wieder- oder Umkehr als ein Hoffnungsstrahl in der Nacht des Exils erschien. Mit der Aussicht auf den endlichen Sieg des Rechts und der Freiheit dürfen wir den Gebrauch der Nahrungsmittel dem Ausspruch der Wissenschaft und dem Gebot des Gemeinwohls anheimstellen.

IV.

Die Säule des Mesa.

Die Beziehungen zwischen dem Reiche Israel und Moab zur Zeit als Joram, Sohn Ahab's über jenes und Mescha' über dieses regierte, erzählt uns das Buch der Könige (II 3, 4 ff.) in einer etwas mysteriösen und sagenhaft ausgeschmückten Weise; die ganze Darstellung zeugt aber jedenfalls für die große Bedeutsamkeit der damaligen Vorfälle, für den harten Kampf, welchen die beiden Völker mit wechselndem Glücke gegen einander geführt haben. Mescha', heißt es, der König Moab's, war Besitzer reicher Heerden und er entrichtete dem Könige Israel's hunderttausend edle Lämmer und hunderttausend Woll-Widder. Also Mescha' war dem Könige Israel's tributpflichtig; ob er zuerst von dem zeitgenössischen Könige Israel's besiegt worden oder ob schon seine Vorfahren von Israel abhängig waren, erfahren wir nicht, nur soviel, daß zur Zeit Ahab's das Verhältniß bestanden — wie aus dem Folgenden ersichtlich —

---

[1]) אלה המצות 30 a.

und daß er die Erhaltung seines Reiches um hohen Preis erkaufen mußte. Ob er mit dem hohen Tribute ein für alle Male alle weiteren Ansprüche getilgt oder ob er diesen Tribut gar jährlich erlegen mußte, wird gleichfalls nicht gesagt; doch scheint aus dem Verlaufe der Geschichte hervorzugehen, daß, so unwahrscheinlich es auch klingt, Letzteres der Fall gewesen, denn sonst wüßten wir uns nicht zu erklären, womit Mescha' sich gegen Israel aufgelehnt. Als Ahab starb, so wird nämlich im Bericht fortgefahren, lehnte sich der König Moab's wider den König Israel's auf (vgl. auch 1, 1); daß er etwa gar Einfälle in Israel gemacht, ist nach unserm Berichte nicht wohl denkbar. In der kurzen, kaum zwei Jahre umfassenden Regierungszeit des Achasia, des Sohnes und unmittelbaren Nachfolgers Ahab's (I 22, 52 vgl. II 3, 1) erhielt sich offenbar Moab in seiner Unabhängigkeit und blieb von Israel unangefochten. Das änderte sich mit dem Regierungsantritte Joram's, Bruders und Nachfolgers des Achasia. Er rief Josafat, König von Juda, als Bundesgenossen zum Kampfe gegen Moab auf, und auf dem Durchzuge gesellt sich ihnen auch Edom's König bei. Schon auf dem langen Zuge, den sie auf Umwegen machen, droht ihnen Unheil durch Wassermangel, dem jedoch auf wunderbare Weise abgeholfen wird. Als sie nun endlich sich Moab nähern, sammelt dieses seine ganze waffenfähige Mannschaft, die zur Vertheidigung an die Grenze vorrückt. Ein unwillkürlicher Irrthum verleitet die Moabiter zu dem Glauben, das feindliche Heer sei unter sich uneinig geworden und die einzelnen Schaaren seien selbst in Kampf mit einander gerathen, sie glauben nun leichte Beute machen zu können und überfallen das israelitische Lager. Allein Israel wirft den Einfall zurück und dringt nun in das Innere Moab's ein, verwüstend und die Städte erobernd, das Heer und den König, welche es immer weiter zurückdrängt, in der Hauptstadt Kir bedrohend und belagernd. Der König von Moab will mit 700 Mann zum Könige von Edom durchbrechen, aber auch dies mißlingt. Da ergreift er ein letztes Mittel in der Noth. „Er nimmt seinen erstgeborenen Sohn, der nach ihm regieren sollte, und bringt ihn als Ganzopfer dar auf der Mauer; da ward ein großer Zorn über Israel, und sie zogen von ihm ab und kehrten zurück in's Land.“

Wir ersehn aus diesem Berichte, daß dem Könige von Israel die Macht Moab's als ziemlich beträchtlich erschien. Er schickt sich mit großer Vorsicht zum Angriffe an, wirbt Bundesgenossen,

weil er wohl allein zu schwach zu sein fürchtet, und zwar außer dem Könige Juda's noch den König Edom's, der noch Juda unterthänig war, und erst später (vgl. 8, 20 ff.) sich befreite, obgleich man sich wohl schon damals dessen Bundestreue nicht so recht versichert halten mochte. Auch nun wagen die Verbündeten nicht direct auf Moab loszugehn, sie rücken auf weiten Umwegen heran, um ihren Plan vor Moab zu verbergen und so durch Ueberraschung des Feindes zu erreichen, wovon sie auch bei vereinter Macht besorgen müssen, daß es ihnen gegen den verbündeten Feind nicht gelingen werde. Gerade dieser weite Marsch aber bringt sie in Gefahr, der sie noch glücklich entrinnen. Doch auch in Moab wird der Anschlag der Feinde ruchbar, aber König und Volk sind nicht verzagt, Alles waffnet sich rasch, wartet nicht einmal den Angriff ab, sondern kommt demselben zuvor und macht einen Einfall in das jenseitige Lager. Ob diese rasche That wirklich einem Irrthum, der falschen Auffassung einer elementaren Erscheinung als eines Zeichens der Uneinigkeit unter den Verbündeten zuzuschreiben ist oder ob sich blos die israelitische Volkssage diese unerwartete und nicht durch den Erfolg gerechtfertigte Kühnheit so erklären zu müssen glaubte, muß dahingestellt bleiben. Genug, dieser Ueberfall gereicht Moab, wie der Bericht lautet, welcher sich ganz an die ermuthigende Vorherverkündigung des Propheten Elisa anschließt, zum Verderben. Das verbündete Heer dringt nun siegreich vor; vergebens versucht der König von Moab mit einer kleinen Schaar einen Ausfall, um zum Könige von Edom durchzubrechen. Offenbar kennt Moab dessen geheimes Verlangen und hofft, ihn, wenn der Ausfall gelingt, auf seine Seite zu bringen, den Bund zu sprengen und so sein Land zu retten. Allein der Ausfall mißlingt. Nun greift der König von Moab zu einem letzten Mittel, er bringt seinen erstgeborenen Sohn, den berechtigten Thronerben, als Ganzopfer dar, er will damit natürlich seinen erzürnten Gott versöhnen, sich wieder dessen Beistand zuwenden und dessen Rache gegen seine Feinde erwirken. Der Erfolg der blutigen That entspricht seinen Wünschen. Denn offenbar wollen die kurzen Worte: „nun war ein großer Zorn über Israel" nichts Anderes aussagen als: Israel erfuhr eine schwere Niederlage. Denn sowie die Moabiter durch die grausige That, in dem Glauben damit die Götter für sich und gegen ihre Feinde gewonnen zu haben, neu ermuthigt wurden, so wurden die Verbündeten, welche den Glauben an die Wirkung dieses

Opfers theilten, in hohem Grade verzagt, und was die Götter nicht bewirkten, das erzielte der Glaube an sie. Die Verbündeten zogen ab, und Moab hatte seine volle Selbstständigkeit neu befestigt.

Diese Geschichte, für deren Wahrheit nach ihren Grundzügen die ganze ursprüngliche und alterthümliche Darstellung bürgt, ist ungemein belehrend. Man ersieht aus ihr, wie Israel mit wechselndem Erfolge die Suprematie über Moab zu erringen suchte, dieses aber doch schließlich sich seine Unabhängigkeit zu wahren wußte. Von diesem Kampfe zwischen Israel einer-, Ammon und Moab andererseits, von dem bald nach der einen, bald nach der andern Seite neigenden Siege wissen daher die alten israelitischen Berichterstatter viel zu erzählen, beide engverwandte Stämme gelten ihnen als Erbfeinde von jeher. Mit dem Untergange des Reiches Israel, das mit ihnen die Kämpfe zu führen hatte, gewöhnte man sich in Juda, diese Völkerschaften, ohne etwa ihnen wohlwollend zu sein, in ihrer Selbstständigkeit anzuerkennen, ja man gab sich der Vorstellung hin, sie seien von Israel nie angegriffen worden, ihr Land sei ihnen vielmehr, als Nachkommen Lot's, als ein von Gott verbürgter unantastbarer Besitz angewiesen (Deuter. 2, 9 ff. 17 ff. 2 Chr. 20, 10), und wenn der Chronist doch bei David von dieser Vorstellung abweicht und die zur Verherrlichung seines Helden dienenden Siege über Moab und Ammon nicht verschweigt, so schwächt er sie doch sehr ab (1 Chr. 18, 2. 19, 1 ff. 20, 1 ff., verglichen mit 2 Sam. 8, 2. 10, 1 ff. 11, 1. 12, 26 ff.). Allein von dem vereitelten Versuche, welchen der König von Juda, noch dazu der fromme Josaphat, in Verbindung mit dem Könige von Israel unternommen haben sollte, hütet er sich wohl zu reden, er verwandelt vielmehr diesen Kriegszug Josaphat's in einen gegen ihn unmotivirt unternommenen Ueberfall der Moabiter, Ammoniter und Anderer, bei dem er allerdings in harte Bedrängniß geräth, in seinem Gebete zu Gott aber des Umstandes gedenkt, daß Israel bei seinem Zuge aus Aegypten deren Land nicht berührt habe und Gotte das Gericht gegen diese Undankbaren anheimgiebt. Er wird auch wirklich gerettet durch anders woher gegen sie auflauernde Feinde, bis sie gar unter sich uneinig sich gegenseitig aufreiben (2 Chr. 20). Ja, Moab war, in sich gekräftigt, vor Juda's Angriffen sicher, und nur die Propheten erschauen für die Zukunft seinen Fall.

Die Propheten sind nämlich von patriotischem Schmerze erfüllt über die stolze Tapferkeit Moab's, sie trösten sich mit dem Gedanken, daß es dennoch dem zukünftigen Unheile nicht entrinnen und sein Gott ihm nicht helfen werde (Jes. 15. 16, besonders 16, 6 und 12. Jerem. 48, bes. V. 7. 11. 13 f. 25 f. 29. 35. 41 f.). Diese häufige Erwähnung seines Gottes, auf den es vergeblich sein Vertrauen setze, beweist, daß sie des Ereignisses wohl eingedenk sind, wie der König durch ein Sohnesopfer sein Reich gerettet und dessen Unabhängigkeit neu begründet hat. Wir werden daher auch wohl den Zusammenhang in den Worten Micha's C. 6 in dieser Erinnerung finden dürfen. Der Prophet fordert nämlich daselbst V. 5 mit etwas dunklen Worten zum Gedenken dessen auf, was Moab gegen Israel unternommen, er knüpft Alles an die Urgeschichte, an Balak und Bileam, an, fügt aber dann alsbald V. 6—8 die scheinbar gar nicht hierhergehörige Erklärung von der Nichtigkeit der thierischen und Kinderopfer an. Rufen wir uns jedoch zurück, daß das Sohnesopfer, welches der König von Moab gebracht, im Volksglauben als die Ursache seiner Rettung galt, daß dadurch die Bedeutung solcher Opfer sehr hoch gehalten wurde, so begreifen wir, wie der Prophet diesem Wahne mit aller Entschiedenheit hier entgegenzutreten, das Thörichte des Glaubens an die sühnende Kraft der thierischen Opfer wie namentlich der Darbringung „des Erstgeborenen" mit allem Nachdrucke hervorzuheben sich gedrungen fühlt.

In überraschender Weise ist auch von Seiten Moab's ein Zeugniß aufbewahrt geblieben über seine Kämpfe gegen Israel und die Wahrung seiner Selbstständigkeit ihm gegenüber und sind wir neuerdings in dessen Besitz gelangt. Der Drogman-Chancelier beim französischen Consulate in Jerusalem, Hr. Clermont-Ganneau hatte nämlich, wie er in einem Briefe an den Grafen Vogüé vom 16. Jan. schreibt, schon seit längerer Zeit erfahren, daß in Dhibân, dem alten Dibon, jenseits des todten Meeres, sich ein großer schwarzer Steinblock befinde mit einer Inschrift. Nicht in der Lage, selbst eine Reise dorthin zu unternehmen, versuchte er mit vieler Mühe einen Abklatsch von der Inschrift zu erhalten, was durch den Zwiespalt und das Mißtrauen der dort hausenden Beduinenstämme, die zuletzt gar das Denkmal zertrümmerten, fast ganz mißlungen wäre, und nur auf fast wunderbare Weise wurden große und kleine Bruchstücke des Abklatsches gerettet, und allmälig kommen auch einzelne Trümmer des Blockes selbst zum Vorschein. Nachdem einmal die Auf=

merksamkeit auf das alte Denkmal gelenkt worden, werden wir hoffentlich noch Näheres davon erfahren und auch sicher werden Theile davon erworben werden. Vorläufig genügt schon die Abschrift, welche Hr. Ganneau mittheilt und die Graf Vogüé mit des ersteren und eigenen kurzen Bemerkungen veröffentlicht, 10 Seiten groß 4° nebst einer Inschrifttafel und einer kleinen Karte von Moab enthaltend. Ergänzungen und Berichtigungen bietet ein zweites Schreiben vom 19. Jan., welches im Märzhefte der Revue Archéologique S. 184—207 veröffentlicht ist, und weitere Ergänzungen und Berichtigungen bieten neue Schreiben, welche das Juniheft derselben Revue mittheilt. Die Inschrift, die mehrere Lücken und Risse hat, ist in deutlichen phönizischen, d. h. althebräischen Buchstaben eingehauen, die Worte sind meistens durch Punkte, die Sätze durch Striche abgetheilt. Wir lassen nun zuvörderst die Inschrift nach der Umschreibung des Hrn. G., wie sie nunmehr lautet, in hebräische Buchstaben folgen:

1 אנך משע · בן · כמשגד · מלך מאב · [הד]
2 יבני | אבי · מלך על מאב · שלשן שת · ו · אנך · מלכ
3 תי · אחר · אבי | ואעש · הבמת זאת · לכמש · בקרחה | ב
4 שע · כי · השענ מכל · השלכן וכי הראני · בכל · שנאי | ענ[ה:]
5 י · מלך · ישראל ויענו את · מאב ימן רבן · כיתאנף · כמש · בב[צ]
6 צה | ויחלפה בנה ויאמר גםהא אענו את מאב | בימי · אמר ·
7 וארא · בה ובבתה | וישראל אבד · אבד · עלם · וירש · עמרי · את
8 מהדבא · וישב · בה   בנה · ארבען · שת
9 בה · כמש · בימי | ואבן · את · בעל · מען · ואעש · בה · | האשוח ו(א)
10 את · קריתן · | ואש · גד · בארץ · מעלם · ויבן · לה · מל[ך · י]
11 שראל · את ע[ט]רת | ואלתחם · בקר · ואחזה | ואהרג · את כל · ה
12 קר · רית · לכמ[ש] ולמאב | ואשב · משם · את   וא
13 [ס]חבה · לפני כמש בקרית | ואשב בה · את · אש · שרן ואת · א
14 שחרת | ויאמר · לי · כמש · לך · אחז · את · נבה · על · ישראל
15 הלך · בלילה · ואלתחם · בה · מרקע השחרה · עד · צהרם | וא
16 ה ואהרגכלה שבעת אלפן   גברת
17 רחמת כי · לעשתר · כמש · החרם   ואקח משם[כ]
18 לי יהוה ואסחב · הם לפני כמש | ומלך · ישראל · ב
19 יהצ · וישב בה · בהלתחמה · בי | ויגרשה · כמש · מ
20 אקח · ממאב מאתן · אש · כל · רשה | ואשאה · ביהץ · ואחזה |
21 לספת · על · דיבן | אנך · בנתי · קרחה · חמת · היערן · וחמ[ת]
22 ח ואנך בנתי שעריה · ואנך בנתי · מגדלתה | ו[א]
23 [נ]ך · בנתי · בת · מלך | ואנך · עשתי · כלאי · האש   ין בק[רבה]

24 קר | ובר · אן · בקרב · הקר · בקרחה · ואמר · לכל · העם · עשר
25 אש · בר · בביתה | ואנך · כרתי · המכרתת · לקרחה . בא
26 [י]שראל | אנך · בנתי [ער?]ער ואנך עשתי · המסלת · בארנן
27 [אנך] בנתי · בתבמת כי(ה)רס הא | אנך · בנתי · בצר · כי . ע(צ)
28 ש · דיבן · חמשן · כי · כל · דיבן · משמעת | ואנך מל
29 את · בקרן · אשר · יספתי · על · הארץ | ואנך · בנ[תי]
30 ובת . דבלתן | ובת · בעל . מען · ואשא · שם · את · (מ)
31 (ה)ארץ | וחורנן · ישב · בה · ב · ו
32 [א]מר · לי כמש · רד · הלתחם בחורנן | וא
33 · כמש בימי ועל עש
34 ש ק | וא

Uebersetzung:

1 Ich, Mescha', Sohn des Khamosch Gad, König von Moab der Di
2 bonite. Mein Vater regierte über Moab 30 Jahre und ich regierte
3 nach meinem Vater. Und ich habe diese Anhöhe dem Khamosch errichtet bekordhah
4 Mescha', weil er mich befreit hat von allen Königen (?) und weil er mich hat Untergang erblicken lassen aller meiner Feinde . . .
5 Den König Israel's; sie bedrückten Moab viele Tage, denn Khamosch war zornig wider sein Land.
6 Ihm folgte sein Sohn, und auch er sprach: Peinigt Moab in den Tagen (?)
7 Ich aber schaute Rache an ihm und seinem Hause, und Israel sank in ewigen Untergang. Omri hatte erobert
8 Medeba und blieb daselbst [er, sein Sohn und der Sohn] seines Sohnes 40 Jahre.
9 [Nun weilt] Khamosch darin in meinen Tagen. Ich richtete nun auf Baal-Meon, befestigte die Grundmauer, baute auf
10 Kiriathaïm. Die Männer von Gad hatten von jeher dort gewohnt. Es hatte sich erbaut der König
11 Israel's Ataroth. Ich bekriegte die Stadt (Kir?), nahm sie ein, erschlug alle [Bewohner] der
12 Stadt zum wohlgefälligen Opfer dem Khamosch und Moab, ich nahm gefangen
13 und schleifte ihn vor Khamosch in Karioth, und ich setzte dorthin die Männer von Schofan und ?

14 ? Und Khamosch sprach zu mir: Geh, erobre Nebo wider Israel.
15 Ich ging des Nachts und bekämpfte es vom Aufgange der Morgenröthe bis zum Mittag und ich [eroberte]
16 es ganz und erschlug Alles, sieben tausend [mit] vornehmen Frauen
17 [und] Jungfrauen, denn Astar-Khamosch ist der Bann . . . und ich nahm von dort
18 die Gefäße Jhvh's und schleifte sie vor Khamosch, und der König Israel's war in
19 Jahaz und erhielt sich dort, indem er mit mir kämpfte, aber Khamosch vertrieb ihn vor [mir].
20 Ich nahm von Moab 200 Mann, alles Häupter und führte sie an gegen Jahaz, nahm es ein,
21 es zu Dibon hinzufügend. Ich errichtete nun „Korchah" die Mauer der Wälder und die Mauer
22 . . ., ich errichtete ihre Thore, ihre Thürme und
23 ich baute ein Haus für den Moloch und ließ die Feuergeräthe anfertigen, [denn es waren solche] nicht in der
24 Stadt; auch Brunnen waren nicht in der Stadt, in „Korchah" und ich sprach zum ganzen Volke: machet
25 ein Jeder einen Brunnen in seinem Hause, ich grub nun den Graben für „Korchah" . . .
26 Israel. Ich habe Aroer aufgerichtet, die Wege angelegt am Arnon,
27 habe Beth-Bamoth errichtet, das zerstört war, habe Bezer aufgebaut, denn . . .
28 . . . Dibon fünfzig (?), denn ganz Dibon war hörig.
29 . . . „Bkrn" (?), welche ich dem Lande hinzugefügt, ich erbaute
30 . . . und Beth-Diblathaim und Beth Baal Meon, und erhob . . .
31 . . . das Land und Horonaïm, dort wohnte . . ., und
32 . . . Khamosch sprach zu mir: Steige hinab, bekämpfe Horonaim, und ich . . .
33 . . . Khamosch in meinen Tagen, und über
34 . . . .

Der Vater Mescha's, gleichfalls König von Moab, hieß, wie wir aus der Inschrift erfahren, Khamosch-Gad, eine Verbindung zweier Götternamen, die zum Gebrauche für menschliche Eigennamen im Semitismus überhaupt nicht ungewöhnlich ist, und einzelne Zusammensetzungen mit Gad weist Hr. Ganneau nach. Während Khamosch die specielle Nationalgottheit Moab's war, dehnte sich der Cultus Gad's viel weite raus, und auch im Aramais-

mus, sowohl in der thalmudischen Literatur (vgl. Aruch) als auch in der syrischen (vgl. Rödiger im Glossar zu seiner syr. Chrestomathie, Lagarde's analecta p. 155. 157. 176, B. H. chron. 131, 20. Spicileg. 3, 7, davon ܓܕܝܐ beglückt, B. H. 592, 9 und ܓܕܝܬܐ, fem., Land, anecd. syr. I, 1, 15, sowie ܓܕܘܬܐ, Glück B. H. 68, 1. 167, 20) begegnen wir dem Worte bald in der Bedeutung der schützenden Gottheit, bald in der allgemeinen für Glück. Der Gebrauch einer solchen Zusammensetzung von zwei Gottheiten, und zwar einer im weiteren Kreise verehrten und einer dem engeren nationalen Kreise angehörigen dürfte gerade für einen Eigennamen als sehr passend erschienen sein, indem damit das gläubige Bekenntniß zu dem Nationalgotte nachdrücklich hervorgehoben wird, daß seine Macht eine allgemeine sei, also in unserm Falle: Khamosch ist Gad, und ähnlich sind Zusammensetzungen wie אלימלך, mein El ist Melech oder Moloch, אליהו, mein El ist Jah, בעליה, Baal ist Jah u. dgl. — Die Ergänzung am Schlusse von Z. 1 mit הד gehört Nöldeke u. A. an. Mescha' und sein Vater werden damit als Diboniten bezeichnet, weil sie sich dort wohl zunächst behaupteten und von dort aus allmälig die Wiedereroberung des ganzen moabitischen Gebietes bewerkstelligten. Bei שלשן und שת auf Z. 2 begegnen wir aramäischen Bildungen, die selbst und ähnlich noch vielfach vorkommen, und auf die hier blos ein für alle Male hingewiesen werden mag. — קרחה, das vier Male (Z. 3. 21. 24. 25) vorkommt, plate-forme oder esplanade zu übersetzen, erscheint Hrn. G. selbst zweifelhaft, auch die sonst versuchten Erklärungen sind ungenügend, und wenn ich auch fürs Erste nichts Besseres zu geben weiß, so ist es doch wohl besser, es vorläufig ganz unübersetzt zu lassen. Daß השלכן etwas Aehnliches wie Gefahren, Unfälle bedeuten müsse, ist allerdings aus dem Zusammenhange ersichtlich; der Stamm שלך dürfte im Moabitischen transponirt sein von כשל, straucheln, fallen. Vielleicht jedoch ist המלכן zu lesen, da das Mem auf der Inschrift ganz dem Schin entspricht, nur noch einen langen Strich rechts hat, der ausgefallen sein kann. Dann hieße es einfach: er hat mich errettet von allen Königen, die mich angegriffen, etwa gar von den drei Verbündeten. Diese Vermuthung ist auch von Anderen ausgesprochen. עב[ה] mit dem Jod auf Z. 5 liest Hr. G. עבהדי, wo allerdings das He auffällt und vielleicht unrichtig supplirt ist. Mit Vogüé עבדי dafür

zu lesen, ist sehr unwahrscheinlich. In Z. 5 und 6 ist wohl ויענו und אענו Pluralform: sie peinigten, nämlich die Israeliten oder auch mehrere Könige Israel's, die auf einander folgten und Moab unterthänig erhielten. Das Alef am Anfange des Wortes אענו ist demnach nicht Präfix der ersten Person, die Form ist kein Futurum, wie Hr. G. annehmen zu müssen glaubt, sondern Imperativ Afel, das in aramäischer Weise entsprechend dem hebräischen Hifil, gleichbedeutend mit Piel von ענה hier gebildet wird. Eine solche aramäische Form in dieser Inschrift zu finden, darf uns nicht auffallen, da wir, wie bereits bemerkt, einer ähnlichen אלתחם, dem Suffix für die dritte Person Masc. mit ה und der Endung ן für den Plural und Dual, hier gleichfalls begegnen. Sie drückten Moab lange Tage, weil Khemosch wider sein Land (Moab) erzürnt war, wie übersetzt werden muß. Zu lesen ist: כי [ה]תְאַנַּף כמש, oder ist תאנף die fünfte arab. Conjugation, wie wir später auch der achten begegnen? Mit בבצבה ist Nichts zu machen; der Sinn verlangt בארצה. — Daß der Plural sich auf mehrere Könige von Israel beziehe, wird ebenfalls nicht auffallen, wenn wir erwägen, daß Israel's Suprematie über Moab zwar mit Ahab's Tod aufhörte, aber nicht erst unter seiner Regierung begonnen hat, wie dies die Inschrift selbst bestätigt.

In derselben Z. 6 nämlich lesen wir ויחלפה בנה: und ihm folgte sein Sohn. Hier haben wir das aramäische Suffix ה- = dem hebräischen ו-, dem wir (vielleicht schon in Z. 4. 5 ארצה, jedenfalls) Z. 7. 8. (vgl. die dazu folgende Bemerkung) 10 und 19 wieder begegnen; חלף aber hat die prägnante Bedeutung des arabischen خلف, in der Herrschaft nachfolgen. Wir erfahren also, daß ein Vater und sein Sohn unter den Königen Israel's Moab unterdrückt haben, und wir gehn mit vollem Rechte von Ahab auf dessen Vater 'Omri zurück, wie denn von diesem sicher in der folgenden Zeile die Rede ist, vielleicht schon in dieser. Denn deren letzte Worte: בימי אמר dürfen wohl schwerlich mit Hrn. G. übersetzt werden: Dans mes jours j'ai (ou: il a?) dit, sondern sie möchten wohl bedeuten: in den Tagen (בִּימֵי) des Omar (Omri). Denn die Möglichkeit, daß der moabitische Dialekt gleich andern aramäischen die Gutturale, namentlich Alef und 'Ain mit einander verwechselt, oder daß der Steinmetz einen Irrthum begangen habe, liegt durchaus nicht fern. Daß aber die späteren Regenten aus diesem Hause des 'Omri ihre Herrschaft über Moab

einbüßten, wird mit den unmittelbar folgenden Worten auf der nächsten Zeile ausgesagt: וארא בה ובבתה, ich erblickte an ihm und seinem Hause (die strafende Vergeltung, vgl. oben Z. 4), ganz entsprechend dem hebräischen רָאָה בְּ, die Rache an dem Feinde erblicken, mit Wohlgefallen auf ihn bei seinem Untergange hinschauen; wenn die Inschrift auch בה „an ihm" sagt, während 'Omri selbst, ja noch sein Sohn Ahab, doch die Herrschaft über Moab aufrecht erhielt, so spricht sie eben von ihm als dem Gründer der Dynastie, und deßhalb tritt auch kein weiterer Eigenname hervor, indem mit seinem Namen das ganze Geschlecht bezeichnet wird. Diese Freude über die Niederlage des 'Omri'schen Hauses führt sie noch weiter aus mit den Worten, daß Israel für immer nun untergegangen sei.

Nachdem nun so im Allgemeinen von dem früheren Drucke, den Moab erdulden mußte und den es nun abgeschüttelt, gesprochen ist, wird nun ins Einzelne eingegangen. Omri, wird auf dieser und der folgenden Z. 8 berichtet, habe Medeba eingenommen und er und sein Sohn hätten dasselbe vierzig Jahre in Besitz gehabt. Die Regierungszeit 'Omri's und Ahab's zusammen beträgt zwar blos 34 Jahre, allein die runde Zahl von 40 darf um soweniger befremden als auch Achasia während der Dauer seiner Regierungszeit von zwei Jahren Medeba inne gehabt haben mag, wenn auch das übrige Moab sich unabhängig erklärt hatte, Joram selbst den Krieg gegen Moab wohl nicht sogleich bei seinem Regierungsantritte unternommen haben und noch vier Jahre im Besitze genannter Stadt geblieben sein mag. Dann aber brachte den König von Moab sein Gott Khemosch in deren Besitz, was die mangelhaften Worte auf Z. 9: בה כמש בימי wohl bedeuten, nicht daß Kh. dort herrscht. Der König bauet auch das wohl in Trümmern liegende Baal-Me'on neu auf und errichtet neue Bauten daselbst. Das האשוח, das Gan. hier jetzt erkannt hat, ist nicht mit fossé zu übersetzen, sondern erinnert an das bibl. אֲשִׁיָּה, chald. אֻשַּׁיָּה, syr. ܐܫܝܐ, die alle „Grundmauer" bedeuten. Vielleicht ist auch hier הָאֻשֹּׁת zu lesen oder getrennt: הָאשׁ וח, wo dann das zweite Wort in וְחֹמָה oder וָחֵל zu ergänzen wäre. Dasselbe thut er mit Kirjathajim, קריתן, Z. 10, und wir haben hier die aramäische und arabische Bildung ־ן für das hebr. ־ים, wie wir derselben Endung nicht blos bei andern Städtenamen wie דבלתן Z. 30 und חורנן 31 und 32 begegnen, sondern auch dem Dual מאתן Z. 20 für מָאתַיִם, während freilich auch צהרם = צָהֳרַיִם Z. 15 vorkommt. — ואש גד בארץ מעלם

fährt die Inschrift fort. Die Gegend jenseits des Jordan war von den Stämmen Gad, Ruben und halb Manasse bewohnt; sie war früher moabitisches Land, war jedoch den Moabitern von den Emoritern weggenommen worden und dann durch deren Besiegung Eigenthum Israel's geworden (4 Mos. 21, 26 ff.), wird aber, als die Stämme jenseits des Jordan immer schwächer wurden, endlich ganz verschwinden, lange bevor die diesseitigen Reiche untergehn, wieder von den Moabitern besetzt. Der König Mescha', welcher über die eintretende Erstarkung Moab's auf unserer Inschrift berichtet, sagt daher sehr richtig, wenn er sich seiner Herstellung Baal Meon's und Kirjathajim's rühmt, daß dort von alter Zeit her die Männer Gad's gewohnt haben. אש (אִישׁ) als Männer für den Plural kommt auf unserer Inschrift nicht blos, gleichwie im Hebräischen, nach dem (zehn übersteigenden) Zahlworte מאתן vor, Z. 20, sondern auch absolut Z. 13, wie das im Biblischen auch nicht ungewöhnlich ist. Kirjathajim wird zwar — wie auch Baal-Meon — 4 Mos. 32, 37 (und 38) und entsprechend Josua 13, 19 (und 17) nicht als dem Stamme Gad, sondern als dem Stamme Ruben angehörig verzeichnet. Allein nach Gad mögen, wie oben bemerkt, sämmtliche dortige Stämme benannt worden sein, wie sich auch Jerem. 49, 1 nur dieses Namens bedient, auch mag die Abgränzung zwischen den Gebieten dieser Stämme keine so scharfe gewesen sein, so daß auch Abweichungen zwischen Numeri und Josua vorkommen, wie z. B. Dibon dort V. 34 den Gaditen, hier V. 17 den Rubeniten zugeeignet wird.

Von Z. 11 an berichtet der König, daß Israel sich früher Ataroth erbaut habe. So ע[ט]רת, wo das Teth — ein sonst in der Inschrift nicht vorkommender Buchstabe — von Hrn. G. ergänzt ist, liest derselbe jetzt, und wir begegnen der stets auch in der Bibel neben Dibon genannten Stadt. Unterdessen aber bricht der Kampf aus gegen Kir, der, übereinstimmend mit der biblischen Erzählung, offenbar die Entscheidung des ganzen Krieges herbeiführte. Wir begegnen hier der merkwürdigen Form ואלתחם, die wir Z. 15, 19 und 32 wieder antreffen. Gleich der (achten) arabischen Derivation Ifta'ala wird hier das Thav dem ersten Radicalbuchstaben nachgesetzt, was im Hebr. und Aram. nur geschieht, wenn der erste Radicalbuchstabe den Zischlauten angehört, während sonst der Bildungsbuchstabe Thav regelmäßig dem Stamme vorangeht, und wir ersehen aus dieser Erscheinung, wie die verschiedenen semitischen

8*

Dialekte in einander greifen (vgl. oben über תאנָק). רית auf Z. 12 ist mit Derenburg (pour plaire) zu betrachten als zusammengezogen aus רעית von רעה = רצה, Wohlgefallen haben, wie der Name der Moabiterin רות, Ruth, zusammengezogen ist aus רְעוּת (vgl. Urschrift S. 50, Anm.), und würde es damit dem biblischen Opferausdrucke לְרָצוֹן (tharg. לרעוא) vollständig entsprechen. Z. 12. 13 liest nun Hr. G. ואסחבה, wo das Samekh ergänzt ist, und ebenso liest er Z. 18 ואסחב הם. Dieses Hinschleifen ist sehr passend zur Bezeichnung der verächtlichen Behandlung, welcher sowohl die Gefangenen als die heiligen Geräthe aus dem Jhvh=Tempel ausgesetzt wurden. הם als Objectsuffix entspricht dem biblisch=chald. הִמּוֹ und הִמּוֹן. Auf Z. 13 kann ואשב allerdings mit Hrn. G. von שבה abgeleitet und übersetzt werden: ich machte zu Gefangenen (wie ziemlich sicher auf Z. 12), aber ebensogut kann es וָאֹשֵׁב gelesen, also von ישב abgeleitet und übersetzt werden: ich setzte dort hinein, nämlich die Männer von ... Ganneau las zuerst, wie ich ihm nachgedruckt, שרן. Darin erkannte Derenburg eine Stadt, und zwar glaubte er, daß es dem biblischen שִׂבְמָה entspreche, für welches wir im jerusalemischen Thargum 4 Mos. 32, 38 שירן lesen. Allein die Namen, wie sie dieses Thargum hat, dürfen nicht auf eine so alte Zeit hinaufgerückt werden, und unsere Lesarten in demselben sind viel zu unzuverlässig, als daß auf diese eine unsichere Stelle etwas gebaut werden könne. Hr. G. jedoch glaubt jetzt שכן zu finden, also שׁוֹפָן 2 Mos. 34, 35. שחרת Z. 14 glaubt Derenb. zu צרת השחר Jos. 13, 19 ergänzen zu dürfen; wir lassen Dies noch dahingestellt. Das Wort רקע Z. 15 vom Aufsteigen der Morgenröthe gebraucht, wofür im Biblischen עלה üblich ist, ist allerdings ungewöhnlich, läßt sich aber unschwer mit der bibl. Bedeutung des Wortes: ausdehnen, ausbreiten, in Verbindung bringen. Auch die Morgenröthe wird nämlich als eine Säule (עמוד השחר in der Mischnah) gedacht, die demnach im Himmelsgewölbe aufgestellt wird. Der Sieg ist ein vollständiger; 7000 Israeliten werden als Blutbann dem Khemosch geopfert, darunter Herrinnen und Jungfrauen, dienende Mädchen. רְחָמֹת kommt in diesem Sinne blos in dem Deborahliede vor, und hier zeigt sich wieder die enge Sprachverwandtschaft zwischen dem Hebräischen und dem Moabitischen. Die Gefäße aus dem Jhvh=Tempel werden vor Khemosch geschleift. Ob Z. 20 כל רשה en tout heißt, wie Hr. G. übersetzt, oder richtiger: alle seine Häupter, bleibe dahingestellt. Seltsam ist,

daß so viel an ואנך עשתי כלאי האש Z. 23 herumgedeutet wird. Offenbar spricht der König, nachdem er gesagt, er habe dem Moloch einen Tempel errichtet, von den Feuergeräthen, welche vorzugsweise zum Molochdienste erforderlich sind. כְּלִי bildet im Hebräischen zwar den Plural כֵּלִים und im St. constr. כְּלֵי, wie wohl auch hier Z. 16, 17 vorkommt, allein die Regel ist doch für diese Form den letzten Stammbuchstaben durch Alef (oder Jod) darzustellen, wie חלאים, עפאים, פתאים, צבאים und ähnliche, und so darf uns die Form des st. constr. plur. כלאי von כְּלִי, Gefäß, bei den Moabitern nicht wundern. Vielleicht ist selbst das hebräische כְּלִי richtiger von כלא als von כלה abzuleiten und heißt: Gefäß, welches einen Inhalt einschließt. Das Alef gehört dann zum Stamme und erscheint natürlich in der Flexion. So dürfte davon כִּלְאַיִם der Dual sein: Doppelinhalt. ין בק[רבה]קר, d. h. wohl כי אין בקרב הקר, denn es war nicht (Molochtempel und Feuergeräthe) in Kir, fügt er erklärend hinzu. Die Worte כרתי המכרתת Z. 25 sind wohl nicht von כרת, schneiden, abzuleiten, sondern von כרה, graben, und ist an das Graben eines Wasserbehälters zu denken. V. 27 ist כי הרוס הוא zu lesen und zu übersetzen: denn er (der Tempel) war zerstört. Von Z. 28 an ist bei dem verstümmelten Texte keine sichere Vermuthung mehr auszusprechen. —

Die Inschrift liegt, wie ersichtlich, in einem mangelhaften Zustande vor, und die Hoffnung auf ihre vollständige Ergänzung ist sehr unsicher; dennoch ist sie auch so für uns nach vielen Beziehungen hin höchst belehrend. Ihre Glaubwürdigkeit anzutasten, dazu liegt kein Grund vor. Die Israel und Juda umgebenden Völkerschaften standen sicher im Ganzen und Großen auf derselben Bildungsstufe mit den Hebräern — wir dürfen daher auch von ihnen schriftliche Denkmale erwarten. Der Bericht über die Auffindung des dem Entdecker wie Andern schon seit längerer Zeit bekannten Steindenkmals, über die Umstände, die eine treuere Wiedergabe desselben unmöglich machten, ist so klar und unzweideutig, die Personen verdienen so unbedingtes Vertrauen, daß eine ungläubige Kritik gar keine Berechtigung hat. Der Inhalt, der sehr gut mit dem aus der Bibel Bekannten harmonirt, copirt nicht etwa dasselbe, so daß Verdacht entstehen könnte; wir hören Nichts von Joram, Josafat, Edom, nicht einmal von Ahab, wohl aber von 'Omri, der in der Bibel gar nicht im Zusammenhange mit Moab genannt

wird. Ueber die Lebensfrage Moab's, die sich in den Tagen Mescha's entschieden, dürfen wir immerhin von dessen Seite eine Beurkundung erwarten, und wenn sie sich ungesucht findet, so ist kein Grund da sie anzuzweifeln.

Die Schriftzeichen auf der Inschrift sind die althebräischen oder phönizischen, wie wir sie bei einem mit Israel in so engen Beziehungen stehenden Nachbarstamme nicht anders erwarten dürfen. Die Sprache ist in ihrem Wortvorrathe wie in ihren Formen sehr nahe mit dem Hebräischen verwandt, bietet aber doch wiederum Abweichendes genug dar, um jeden Verdacht der Fälschung abzuweisen. Das unverständliche קרחה ist offenbar nicht dem hebräischen Wortschatze entnommen, חלף ist mehr arabisch als hebräisch und aramäisch, aramäische Bildungen in Derivationen und Suffixen wechseln mit hebräischen, ja sogar an der arabischen Form אפתעל, vielleicht auch תפעל, fehlt es nicht. Interessant ist, daß die Construction mit dem Wav conversivum, die, soviel mir bekannt, außer im Althebräischen sich nicht findet, in dieser Inschrift mehrfach, fast auf jeder Zeile vorkommt. Der Inhalt der Inschrift entspricht den geschichtlichen Verhältnissen, und ist der Bericht der Bibel über die Hauptbegebenheiten knapp und dunkel, wie um das Geständniß einer Niederlage zu verdecken, so ist das Bulletin auf unserer Inschrift ruhmredig und in geschwätzigem Siegerübermuth. Das verbürgt beiden ihre Authentie, macht sie aber auch geeignet, daß sie einander berichtigen und ergänzen. Und so begrüßen wir freudig diesen neuen Fund, der nach seinem Maße uns die Zustände des biblischen Alterthums aufzuhellen einen schönen Beitrag liefert.

V.

Das Königsbuch des Kalonymos.

Von M. Steinschneider.

Die Münchener hebr. HS. 290 enthält auf Bl. 49 bis 62 den ersten Theil eines anonymen Werkes, worin die Eigenschaften der Zahlen behandelt werden. Am Anfang scheint nur ein Blatt zu fehlen, da die Papierlage noch aus 7 besteht, auch liest man noch das Ende (12 Zeilen) der Einleitung, in welcher, nach einer

Abschweifung zur Sache zurückkehrend, von den Eigenthümlichkeiten (סגולות) der Wesen die Rede ist, welche mit den Zahlen zusammenhängen; der Verfasser will das, was er darüber bei den Weisen gefunden und sich ihm selbst ergeben hat, in Kürze zusammenstellen.

Anfang des eigentlichen Werkes: ונאמר שמהאחד המספרי נוכל להכיר כמה ענינים בבורא, מהם שכמו שהאחד המספרי מצד שהוא אחד לא מתרבה ולא מקבל חלוף ושנוי בעצמו כן הבורא ית' — ולזה לא יתרבה בהכפלו [in der Multiplication]

Ende: ומכאן ראיה חזקה שהמספרים תשעה לבד והתבונן זה. ולפי שבסגלות המספרים כמעט שאין להם תכלית ולזה ההפלגה בהם אבוד זמן די לנו עתה במה שהבאנו לפי כוונתנו ומה שנצטוינו מאת המלך הגדול אדוננו שיחיה ויאריך ימים בכבוד ובהשקט ובבטחה ולזה לא רצינו לדבר [l. להבר ?] אל זה חלק מלאכותי בהוצאת התשבונות והשאלות לפי שחובר על זה הרבה אצל כל האמות לצרכם אליו בעניניהם המדיניים ולזה הסכמנו שיהיה בכאן סוף דברינו בזה החלק הראשון. Auf die weiteren Theile des Werkes wird wohl auch gelegentlich verwiesen, z. B. Blatt 52 unter 4 über חיות מרכבה, worüber die Weisen Viel geschrieben, aber noch Viel übrig gelassen, wozu hier nicht der Ort sei וכ״ש שסובלים דברים ארוכים ועמוקים, ואם ינוח השם לנו ניחד בהם מאמר בפני עצמו, vielleicht auch f. 56b אבל יעדנו לו מקום אחר בספר הסכמנו לדבר בו בטבע המציאות; wenn hier nicht ein besonderes Werk gemeint ist.

Daß unser Werk auf Befehl eines Königs verfaßt, und daher alles Ungehörige fernzuhalten sei, wird auch zu Anfang des arithmetischen Abschnittes (57) ausdrücklich bemerkt: וכ״ש באשר אנחנו בו להפיס (להפיק ?) בו דעת אדוננו המלך הגדול יצליחהו השכל. Der vorliegende Theil zerfällt nämlich in zwei, jedoch nicht äußerlich bezeichnete Abschnitte. Zuerst werden die Eigenschaften der Grundzahlen von 1 bis 10 inclusive mit Rücksicht auf die Zahl gewisser Wesen und natürlichen Eigenschaften in einer Weise behandelt, welche stark an das ספר האחד des Ibn Esra erinnert, ohne daß dieses erwähnt wird; dann folgen קצת סגולות פרטיות מטבע המספר בדרך הגדה וספור Eigenthümlichkeiten der Zahlen in aphoristischer Form, nicht nach der Art des Euclid im VII., VIII. und IX. Buche u. s. w., über dessen Methode der Verfasser sich gegen die Ansicht einiger Leute ausspricht. Es handelt sich hier genauer genommen um die verschiedenen Verhältnisse der Zahlen zu einander in abstracter Weise, ohne besondere Beispiele und ohne

Anwendung der Geometrie, und zwar compilirt der Verfasser, wie er ausdrücklich bemerkt, sowohl aus dem was er bereits vorgefunden, als was er selbst erfunden: מה שחדשנוהו אנחנו והמוסיף אחרינו שנות חיים ושלום יוסיפו לו. Unter Andern ist auch von den befreundeten Zahlen (מספרים הנאהבים) die Rede [1]).

Daß dieses Werk keine Uebersetzung, sondern das Originalwerk eines Juden sei, geht aus den Worten (57) hervor: בן רשד המפרש [2]) פירש בו מספר התפלות והקרבנות ואולי זאת היתה כוונת מיסדי תפלתינו שהם שלשה אנחנו הישאליים [l. הישראלים], sowie aus den nachfolgenden Anführungen jüdischer Autoren und Schriften, welche nicht über den Anfang des XIII. Jahrhunderts hinausgehen: ויש סדר אלהי נכבד בהנהגם בזה המספר והוא הנרמז בס׳ יצירה עשרה (sic) ספירו׳ (56 b), Ben Esra im Buche השם (54), Mose Kimchi בקצורו לניקוד u. J. E. im מאזנים (53), ר״ם ז״ל, nämlich Maimonides im מורה (52, 54).

Der Verfasser zeigt sich aber auch als sehr belesen in den wissenschaftlichen Werken, welche indirect oder direct der arabischen Literatur angehören. Auf den wenigen Blättern des vorderen Abschnittes (49—56) citirt er Platon in Timäus (52, 52b, an ersterer Stelle הרוחניי [3]), Aristoteles (auch הפילוסוף) in den Büchern שמע (Physik), השמים והעולם, אותות, הלצה, מליצה, מופת, היקש (Meteorologie), מה שאחר, בעלי חיים (Metaphysik), מדות; vielleicht entspringen diese Citate nur aus den Bearbeitungen des Averroes, dessen Compendium der Metaphysik (כמו שביאר בסוף השני מקצורו למה שאחר, f. 50 b, der Name ist ausgefallen!) und ס׳ הכליות (so stets hebraisirt für كليات) ausdrücklich erwähnt sind (vgl. auch oben Anm. 1), Euclid (53, 57), Apollonius über Kegelschnitte (מאמר הראשון מס׳ אבולינוס בחרוטים [4]), Hip-

---

1) Vergleiche Zeitschrift der D. M. Gesellschaft XXIV, 369.

2) Vgl. meinen Catalog der Leydener HS. S. 72, 77 (das דעות הפי׳ ist v. Palquera; nach Zunz H. B. 1869 S. 135), Catal. Bodl. p. 2456 über המפרש als Bezeichnung des Averroes.

3) Ich vermuthe nunmehr, daß كتاب كيباس الروحانى (Pseud. Lit. S. 69 A. 2) aus طيماوس entstanden sei; vgl. über Pseudo-Timäus Zur ps. Lit. S. 48 und S. 39 כנאס mit كيناس bei Flügel, HS. der Wiener Bibl. II, 561. قراطس الروحانى verwandelt Sontheimer (Ibn Baithar II, 93) in Farates alrahani.

4) Vergl. Catal. libr. h. p. 1983 und Add. CXIX; Ersch u. Gr. S. II Bd. 31 S. 51; Scheyer in Isr. Annalen 1841 N. 23 S. 181.

pokrates (אבוקרט בספרו בשביעיות) [1], al-Farabi im Buche התחלות הנמצאות (54), Avicenna im קאנון (84 b), „ein ismaelitischer Weiser" dessen Ausspruch: מי יתן ונדע כל הנמצאות ונסכל סבותיהם (49); der Verf. des Buches התמר am Ende des Werkes über die Siebenzahl (54), offenbar das Werk in Cod. München 214. [2] Wichtig sind die folgenden Citate: מחברי אלכואן אלצפא (sic) (50, b), richtiger ס׳ אכואן אלצפא (56, und zwar hier בס׳ השתנות הטבעים, und 56 b), also die Schriften der sogenannten „Brüder der Reinheit", und גבר בן חונן מלמד הכימיאה בספרו בסגולות הדברים (50 b), offenbar בן חיאן zu emendiren, also G'abir b. Hajjan, der Lehrer der Alchemie in seinem Werke über die Eigenthümlichkeiten der Dinge. [3])

Ich habe anderswo (D. M. Zeitschr. IX, 843) eine handschr. Notiz mitgetheilt, nach welcher ein maestro Kalo eine alchemistische Stelle von Gabir unter den (literarischen) Schätzen „des Königs" gefunden, und habe diesen Kalo mit Kalonymos b. Kalonymos identificirt, welcher um 1320 im Auftrag von Robert von Anjou arbeitete und Verschiedenes, unter Anderem eine Abhandlung der Brüder der Reinheit u. d. T. אגרת בעלי חיים A. 1316 übersetzte. [4]) Derselbe Kalonymos hat, nach der Angabe des zu Ende des XIV. Jahrhunderts schreibenden Isak de Lattas ein ספר המלכים, d. h. Buch der Könige über Mathematik (Astrologie?) verfaßt, [5]) es liegt daher, unter Berücksichtigung der obigen Citate, nicht ferne, in unserem Werk einen Theil jenes Buches der Könige zu vermuthen, von welchem meines Wissens nirgends eine Spur zu finden; denn die von Wolf (B. H. I, 1810, S. 1004 unter Kal. b.

---

[1]) Wohl das Werk de hebdomadibus bei Wenrich, De auct. graec. p. 108; das Citat hier, und in Levi b. Abraham's לוית חן, Cod. Münch. 58 f. 147_b, ist vielleicht der Vorrede des Maimonides zum Comm. über die Aphorismen des Hippocrates entnommen.

[2]) Zur pseud. Lit. S. 14; in Cod. Paris 1016 התמרים.

[3]) Ueber סגולות s. zur ps. Lit. S. 96; über G'abir daselbst S. 90.

[4]) Vgl. meine Notiz über die lautern Brüder Hebr. Bliogr. 1859 S. 91, 1861 S. 54.

[5]) In der HS. Michael liest man והחכם הנשיא ר׳קלונימוס בר׳ מאיר הבר חבור בחכמת (בחכמות ?) ומהם ספר מלכים והוא ספר יקר ונכבד בחכמת המספר וההנדסה והמשפט; für das letzte Wort, welches bei Gedalja Ibn Jahja f. 46 a ed. Amst. fehlt, hat Sabbatai ותשבורת; allein משפט scheint Astrologia judiciaria; arab. أحكام النجوم.

Meir) angegebene Handschrift Oppenheim gehört zu den beinahe 200 irrthümlichen Angaben dieser Art bei Wolf, die ich gesammelt habe.

Zur näheren Begründung dieser Hypothese bemerke ich noch Folgendes: Kalonymos wird in einem Panegyrikus seines Zeitgenossen Immanuel (Bl. 209 a) in erster Reihe wegen seiner mathematischen Kenntnisse gerühmt (ידו בכל החכמות הלימודיות ראשונה und im Gedicht מי הבינה; בינה ist Mathematik bei Immanuel s. Jew. Lit. p. 351, vgl. Catal. Lugd. p. 59), und zu den, von Kalonymos übersetzten Schriften gehört auch die Arithmetik des Nikomachos (Cod. Münch. 36). K. war 1314 in Avignon (Catal. libr. hebr. p. 1578 unten), hat wahrscheinlich dort um 1319 Empfehlungen oder Aufträge von Robert erhalten.[1]) Robert „der Weise" scheint sich für Alchemie, Astrologie u. drgl. besonders interessirt zu haben[2]) und erinnert überhaupt an den spanischen Alfons „den Weisen". Auf ihn paßt der Wunsch einer „ruhigen Regierung". —

Wenn de Lattas das ס' מלכים dem Vater des bekannten Kalonymos beizulegen scheint, der nur noch durch eine Erwähnung von Bedarschi bekannt ist, so möchte ich nunmehr zu der Ansicht zurückkehren, daß dies auf eine, noch sonst verkommende Weglassung des gleichen Vaternamens beruhe (Frankel's Zeitschr. 1846, S. 275, Catal. libr. h. p. 1577). — Ein ס' המלך nennt übrigens de Lattas unter Mose Ibn Tibbon, und nur durch Ausfall einer Zeile hat Asulai die Schriften קץ לתכונה u. s. w. auf „Samuel" (so auch bei de Lattas) b. Mose Melgueiri übertragen[3]); doch paßt das Uebrige nicht gut auf diesen Mose.

---

[1]) Was Grätz, Gesch. VII, 305, darüber vorbringt, bedürfte einer ausführlichern Widerlegung, welche hier am unrechten Orte wäre.

[2]) Siehe z. B. Cod. Colleg. Corp. Christi 244 bei Coxe, Catal. Codd. Colleg. etc. Oxon. p. 102, wo u. A. das Testament des Raimund Lull und das Codicill vom J. 1321 (vgl. Helfferich, Raimund Lull S. 83).

[3]) Vergl. Catal. libr. hebr. p. 2003 gegen Zunz, Zur Gesch. u. Lit. S. 472. Ueber die weitere Confusion bei Asulai unter Mose Ibn Tibbon s. Hebr. Bibliogr. VIII, 77.

VI.

Die Wiederholung in Genesis Cap. 24.

Bereits früher (diese Zeitschr. Bd. I S. 133) ist mit kurzen Worten der Nachweis geführt worden, daß die weitläufige Darstellung, welche der Knecht Abraham's über seine Verhandlung mit seinem Herrn und über sein Zusammentreffen mit Rebekka giebt (1 Mos. 24, 35—48), nicht dem ursprünglichen Erzähler angehört, sondern der Zusatz eines spätern Ergänzers ist. Dies geht aus der schleppenden, sich sklavisch an den Wortlaut früherer Berichte haltenden Wiederholung hervor, welche, nachdem V. 28 gesagt ist, die Jungfrau habe zu Hause Alles erzählt, und V. 30, daß auf diese Mittheilung hin Laban dem Manne entgegengeeilt, ganz überflüssig ist, ergiebt sich aber auch ebenso aus einigen Abänderungen, welche der Ergänzer als Verbesserungen in seiner Darstellung vornehmen zu müssen glaubt. Eine solche fanden wir in der Umänderung des Kal von נחה (V. 27) in das Hifil הנחה (V. 48), und wir werden auf solche sachliche und sprachliche Abweichungen zurückkommen.

Zuvor sei jedoch ein beachtenswerthes geschichtliches Zeugniß hervorgehoben. Der ältere Midrasch nämlich scheint diese Glosse noch unbeachtet gelassen zu haben. Bereschith rabba Cap. 59 und 60 geht in ununterbrochener Reihenfolge die Verse unseres Abschnittes durch, läßt aber den ganzen Theil von V. 35—48 außer Augen und illustrirt ihn mit keinem Worte. Das ist nicht blos zufällig oder weil sich gerade an diese, als doch blos frühere Berichte wiederholend, Nichts anknüpfen ließe; die spätere Agadah hat vielmehr aus dieser Stelle Manches gedeutet, was die ältere anderen Stellen untergelegt hatte, und manche Abänderung hätte auch der Deutungslust hinlängliche Veranlassung zu Ausführungen gegeben. So will B. r. c. 59 schon zu V. 5, wo der Knecht hervorhebt, daß vielleicht das Mädchen aus der Familie Abraham's nicht sein Land verlassen wolle, in diesem Bedenken das listige Verlangen des Knechtes finden, Abraham möge für den Isaak doch lieber seine (des Knechtes) Tochter bestimmen. Dies nimmt auch Jalkut in Genesis zu derselben Stelle auf; allein zu Hosea 12, 8 — einem Verse, der auch hier damit in Verbindung gesetzt wird —, fügt Jalkut noch hinzu: אלי כתיב, das

אוּלַי, vielleicht, sei defect geschrieben, habe daher die Bedeutung von אֵלַי, zu mir, d. h. wende Dich mir und meiner Tochter zu. Davon ist in V. 5 keine Spur, wohl aber steht in der Wiederholung V. 39 אֻלַי defect, und bezeugt die Maßorah, daß dieses das einzige אולי ist, welches ohne Waw vorkomme. Daher führt auch Raschi diese midraschische Deutung erst zu V. 39 an. Sie nimmt sich allerdings dort noch wunderlicher aus als zu V. 5; eine solche Anspielung konnte der Knecht allenfalls in seiner Anrede an seinen Herrn machen, aber sicherlich nicht dann, wenn er um Rebekka bei den Ihrigen wirbt. Jedoch auf solche Unzuträglichkeiten achtet der Midrasch wenig; genug, V. 39 befindet sich ein defectes אלי, das von der älteren Agadah ignorirt, von der jüngeren zu einer Deutung benutzt wird, welche früher schon ohne diese Stütze aufgestellt worden.

Aehnlich verhält es sich mit einer andern Ausschmückung, welche zuerst aus einem älteren Verse gezogen, dann aber einem solchen in der Wiederholung beigelegt wurde, was jedoch dann auch als variirende Glosse in den älteren Midrasch eindrang. Der Knecht schickt sich zur Reise an, da heißt es V. 10: er machte sich auf und ging nach Aram Naharajim. Dieses unmittelbare Nebeneinanderstellen vom Aufbruche zur Reise und vom Gelangen zu deren Zielpunkt veranlaßt hier wie zu Gen. 28, 11 (vgl. Urschrift S. 459 f.) den Midrasch zu der Behauptung, er habe an demselben Tage, בן יומו, auf wunderbare Weise den weiten Weg zurückgelegt. Dasselbe aber findet eine spätere Relation (Sanhedrin 95 a. Baraitha des Eliezer c. 16, auch bei Jalkut und Raschi z. St.) in den Worten der Wiederholung V. 42: ich kam heute zur Quelle, welche dahin gedeutet werden: heute bin ich ausgezogen, heute auch angekommen: היום יצאתי והיום באתי. Diese spätere Deutung ist, offenbar als Glosse, mit der früheren in unserm Bereschith r. c. 59 zusammengeflossen in den Worten: ויקם וילך אל ארם נהרים (ר' יצחק אמר) בן יומו (הוא דעתיה דר' יצחק, ויבוא היום אל העין, היום יצאתי והיום באתי). Daß das von mir Eingeklammerte eine Glosse ist, beweist schon der Umstand, daß es theilweise im Jalkut fehlt, theilweise abweichend lautet: וילך אל ארם נהרים, בר יומוי (היא דעתיה דרבי ברכיה, ואבוא היום אל העין, היום יצאתי היום באתי). Es läßt sich sogar nach Vermuthung angeben, woher die Namen der hinzugefügten zwei Autoritäten:

Isaak und Berechiah, die weder in Sanhedrin noch in der Baraitha Eliefer's genannt sind, dem Glossator zur Hand waren.[1])

So werden Deutungen, welche bereits aus den Worten des älteren Berichtes entwickelt waren, den Worten der Wiederholung später angelehnt; hingegen finden sich wirkliche Schwierigkeiten, die sich zwischen beiden Relationen ergeben, im Midrasch gar nicht berücksichtigt. In der Erzählung heißt es V. 22 ff., daß nachdem die Kameele getrunken, der Knecht der Rebekka Geschmeide zum Geschenke überreicht und sie dann erst nach ihrer Abstammung gefragt habe. Dem Ergänzer war diese Freigebigkeit des Knechtes durch das bloße freundliche Entgegenkommen der Jungfrau, was, wie wir noch später sehen werden, nach dem ursprünglichen Erzähler schon hohe Befriedigung gewähren konnte, nicht genug begründet, er läßt daher V. 47 den Knecht berichten, daß er ihr das Geschenk erst gereicht, nachdem er erfahren, daß sie die Tochter Bethuel's sei. Der Ergänzer scheint noch weiter gegangen zu sein und auch die ursprüngliche Erzählung mit einer Zuthat bereichert zu haben, die die rasche That des Knechtes weniger auffallend machen sollte. Er ist es wohl nämlich, der den ganzen V. 21 hinzugefügt: „Und der Mann starrt sie an, schweigend (abwartend), zu wissen, ob Gott seinen Weg beglückt oder nicht"; daß Dies ein späterer Zusatz, ist inhaltlich deßhalb wahrscheinlich, weil der Knecht ja um die Zuführung eines solchen Mädchens gebetet und in diesem erwarteten göttlichen Gnadenbeweise keine Veranlassung zu starrem Staunen finden konnte, aber auch sprachlich, wie wir später noch sehen werden. Dennoch bleibt jedenfalls der Widerspruch, und der Midrasch, sonst so ängstlich bemüht, selbst scheinbare Abweichungen auszugleichen, sieht sich hier nicht bemüßigt, eine wirklich vorhandene zu beseitigen, eben nur weil er sie nicht vor sich hatte. Raschi erst — vielleicht nach uns unbekannten Vorgängern — macht auf den Widerspruch aufmerksam und sucht ihn zu erklären.

Ja, die ganze umständliche Wiederholung ist dem älteren Midrasch nicht auffallend, während er an einem kleinen Umstande,

---

[1]) Zu Gen. 28, 11 wird nämlich in Ber. r. c. 68 und Jalkut die entgegenstehende Ansicht, daß der gebräuchliche Ausdruck sei: er geht dorthin, im Sinne: er habe die Absicht dorthin zu gehn, wenn er auch noch nicht angekommen, unter der Autorität Berechiah's im Namen Isaaks angegeben; diese Namen, wenn sie auch gerade das Gegentheil behaupten, schwebten nun dem Glossator vor.

der ihm zu unwesentlich erscheint, als daß ein Bericht überhaupt darüber nöthig sein sollte, Anstoß nimmt, und nur ein späterer Glossator wendet eben dieselbe Auskunft, welche zur Mittheilung dieses Umstandes veranlassen soll, nun auch für die überflüssige Wiederholung an. Hören wir die Worte des Ber. r., wie sie bei uns zu V. 32 lauten: ויתן תבן ומספוא לגמלים, א״ר אחא יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים, פרשתו של אליעזר שנים וג׳ דפים הוא אומרה ושינה, והשרץ מגופי תורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקר׳, רש״בי טמא הטמא, ר״א בן יוסי אומר זה וזה. ומים לרחוץ רגליו ורגלי האנשים אשר אתו, א״ר אחא יפה רחיצת רגלי עבדי בתי אבות מתורתן של בנים, שאפי׳ רחיצת רגלי׳ צרי׳ לכתו׳, והשרץ מגופי התורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא, רש״בי טמא הטמא, ר״א אמר זה וזה. „Er gab Stroh und Futter den Kameelen“, Acha sagt: mehr Gewicht hat das Gespräch der Knechte in den Häusern der Erzväter als die Lehre der Kinder; den Abschnitt Elieser's (die Begebenheiten des Knechtes) erzählt und wiederholt er (Gott, die Schrift) auf zwei, drei Seiten, hingegen gehört die Lehre über kriechendes Gewürm zu den wesentlichen Gesetzen, und die Bestimmung, daß dessen Blut dieselbe verunreinigende Kraft in sich trägt wie dessen Fleisch, wird blos angedeutet durch einen mehr als nöthig gesetzten Buchstaben, nach Simon ben Jochai (indem es genügte) טמא (zu schreiben und) הטמא (steht, 3 Mos. 11, 29), nach Elieser ben Joße (indem es an) זה (genügte und) וזה (steht, das.) [1]. „Und Wasser, um seine Füße und die der Männer, welche mit ihm, zu waschen“. Acha sagt: Werthvoller erscheint das Fußwaschen der Knechte in den Häusern der Erzväter als die Lehre der Kinder; selbst das Fußwaschen nämlich wird für nöthig befunden ausdrücklich niederzuschreiben, hingegen gehört die Lehre u. s. w. (wie oben). — Die Stelle ist wörtlich — mit einer kleinen Abweichung, die wir noch in's Auge fassen werden — in Jalkut aufgenommen. Dennoch macht sich gegen die Echtheit dieser Stelle in ihrer doppelten Form ein zweifaches Bedenken geltend. Wie konnte es dem Acha einfallen, den ähnlichen Gedanken, daß der geringste Umstand selbst bei den Dienern, die im Hause der Erzväter, sei es eine bedeutungslose Verrichtung, sei es ihr Gespräch, wenn sie es berichtend wieder-

---

[1] Vgl. Me'ilah 17 ab und Thoß. das. a: דכתיב וזה לכם הטמא, מייתורא דו״ו דוזה קדריש או מה״א דהטמא.

holen, wichtig genug erschien, um ihn ausführlich wiederzugeben, in zwei ganz gleichlautende Aussprüche mit aller Umständlichkeit zu zerschneiden? wollte er und der Sammler des Midrasch, der sie in dieser Form aufnahm, mit dieser lästigen Wiederholung etwa gleichfalls der Schrift nachahmen? Die Späteren, welche die Stelle aufnahmen, fühlen die Weitschweifigkeit; Jalkut bricht daher im zweiten Theile mit התורה ab und setzt וכו׳, Raschi läßt denselben ganz zurück. Noch gewichtiger ist ein zweites Bedenken. Wie ungeschickt schließt sich der erste Theil, die Bemerkung über die Wiederholung des ganzen Gespräches, an die Worte des V. 32, dem er angelehnt wird. Daß er (sei Dies der Knecht oder Laban) Stroh und Futter den Kameelen gegeben, gehört ja nicht zum Gespräche (שיחה), noch weniger zur Wiederholung, als daß diese Bemerkung hier ihre Stelle finden könnte. Das fühlt offenbar Jalkut und lehnt deshalb den zweiten Theil an die Worte V. 33: „es ward ihm vorgesetzt zu essen". Er scheute sich die beiden Theile in der Reihenfolge, wie sie ihm vorlag, umzukehren; aber er deutet an, daß der eine, allerdings der erste, eigentlich zu den späteren Versen gehöre, welche durch die Weigerung des Knechtes eingeleitet werden, daß er nicht früher essen werde, bevor er „seine Worte geredet" und die dann an ihn gerichtete Aufforderung zu reden. Noch entschiedener geht Raschi zu Werke, der den blos von ihm aufgenommenen ersten Theil erst zu V. 42 beibringt. Alle Schwierigkeiten lösen sich, wenn wir annehmen, daß ursprünglich blos der zweite Theil vorhanden war, nur der Bericht über das Fußwaschen, als einen so untergeordneten Gegenstand erzählend, zu einer Illustration veranlaßte; ein Glossator aber, dem, weil er die vollständige Wiederholung vor sich hatte, diese noch auffallender erscheinen mußte, wandte dann die Illustration auch auf sie an, er setzte sie — wie Dies überhaupt bei berichtigenden Glossen, die dann zu schleppenden Wiederholungen geworden, auch in biblischen Stellen geschah (vgl. diese Zeitschrift Bd. V S. 283) — vor den ursprünglichen Text, und so mußte sie am ungeeigneten Orte auftreten. Ist Dies nun aber der Fall, dann hatte der Midrasch früher die ganze Wiederholung unbeachtet gelassen, und er konnte dies nur, wenn sie ihm eben gar nicht vorlag!

Lassen wir jedoch das, allerdings nicht zu unterschätzende, historische Zeugniß, den Midrasch, bei Seite und betrachten wir nunmehr die Stelle selbst! Ein Ergänzer giebt sich immer daran zu erken=

nen, daß er aus andern Orten das, wie er glaubt, Hierhergehörige wiederholt, Dies im Allgemeinen wörtlich thut, aber dennoch bald absichtlich bald unwillkürlich kleine Abänderungen vornimmt. Er beginnt nun in V. 35 mit dem Gottessegen, der dem Abraham geworden, aus V. 1; da ist ihm aber der Ausdruck בכל zu knapp und doch wieder zu stark, und er umschreibt ihn nach Cap. 26, 13. 14. Er erzählt nun in V. 36 nach 21, 2 die Geburt Isaak's, glaubt aber das Wunderbare im Berichte dadurch verstärken zu müssen, daß er nicht das hohe Alter Abraham's, sondern das der Sarah hervorhebt — während der Samaritaner und die 70 die Abweichung beseitigen zu müssen glauben und זקנתו lesen —, aber dabei verräth er dann seine Verschiedenheit von dem Schriftsteller, den er ergänzt, indem er sich nicht des diesem geläufigen Wortes זְקֻנִים bedient, sondern des in der Genesis gar nicht und nur bei Späteren vorkommenden זִקְנָה. Er hält es für passend, auch sogleich aus Cap. 25, 5 hier vorweg zu nehmen, daß Isaak das volle Erbe Abraham's erhält, ja schon wohl bei seiner Geburt erhalten habe. In V. 37—41 wiederholt er dann die Verhandlung zwischen Abraham und dem Knechte aus V. 2—9 mit den Abweichungen, welche ihn als den Späteren charakterisiren. Das alterthümliche שים יד תחת ירך in V. 2 und 9 fällt bei ihm als außer Brauch gekommen weg.

Von besonderer Bedeutung aber ist der folgende Umstand. Abraham beschwört den Knecht V. 4, daß er, um ein Weib für Isaak zu holen, nach „seinem Lande und seiner Geburtsstätte“ gehn solle; der Nachdruck liegt darauf, daß alle Glieder von den Urahnen Israel's von Aram Naharajim kommen und von Kanaan Besitz nehmen. Daher wehrt auch Abraham die Anfrage des Knechtes, ob, wenn das Weib nicht „nach diesem Lande“ folgen wolle, er den Isaak „nach dem Lande, das Abraham verlassen“, zurückführen dürfe, mit dem strengsten Ernste ab; der Gott, sagt er, der ihn „von seinem Vaterhause und seinem Geburtslande hinweggenommen“, der ihm „dieses Land“ für seine Nachkommen durch Schwur verheißen, werde ihm sein Vorhaben gelingen lassen, so daß er das Mädchen „von dort“ bringen werde, den Sohn dürfe er auf keinen Fall „dorthin“ bringen. Der wesentliche Kernpunkt in dieser wie in andern[1]) Geschichten ist dem Erzähler, daß von ältester Zeit

[1]) Vgl. die Anmerkung am Schlusse.

an die Stammältern Israel's vom Euphrat her nach Kanaan eingewandert und Besitzer des Landes geworden sind, sich aber von den Ureinwohnern aufs Strengste ferngehalten haben. Nach ihm ist es Abraham eben nur darum zu thun, daß das Weib keine Kanaaniterin, sondern aus seinem ursprünglichen Lande, seinem Geburtsorte ist, dessen Bewohner nicht den Greueln Kanaan's anhangen; daß sie aus seiner eigenen Familie ist, hebt er durchaus nicht hervor, wenn er es auch mit darunter verstanden haben mag. Selbst das בית אבי, welches er in V. 7 gebraucht, will nicht seine Familie, sondern wörtlich: das Vaterhaus bedeuten, die Geburtsstätte, den früheren Aufenthaltsort, entsprechend dem ארץ מולדתי, ganz wie Cap. 12 V. 1. Von einem Bedenken, daß die Angehörigen das Weib dem Isaak versagen werden, ist gar nicht die Rede, nur davon, daß das Weib „nicht in dieses Land" gehen wolle. — Ganz anders jedoch betrachtet das Verhältniß der Ergänzer. Der Kampf um das Anrecht am Lande ist für ihn in den Hintergrund getreten; die Sorge darum, daß Isaak ja dasselbe nicht verlasse, um dem Weibe sich etwa in der ehemaligen Heimath zu verbinden, übergeht er gänzlich. Hingegen kommt es ihm umsomehr darauf an, daß die Stammmutter nicht blos keine Kanaaniterin, sondern überhaupt keine Fremde sei, vielmehr aus dem „Vaterhause" Abraham's, was bei ihm „der Familie" entspricht (V. 38. 40. 41). Es soll die Reinheit der Abstammung in diesem ersten Ehebunde in Abraham's Hause betont werden, was ein sehr ernstes Anliegen der späten Zeit, bei der Rückkehr aus dem Exile, war. Das Bedenken, das dem Knechte in den Mund gelegt wird, ist daher nicht, ob das Weib mit hierher wandern will, sondern ob sie überhaupt in den Bund einwilligt und die Angehörigen sie übergeben wollen. Nun löst sich auch ganz natürlich der Widerspruch zwischen V. 22 und V. 47. Nach dem ersten Erzähler ist es für den Knecht genug, daß das Mädchen den Anforderungen entspricht, die er im Gebete ausgesprochen; er will vor allen Dingen sie gewinnen und er überreicht ihr Geschenke zu diesem Zwecke, nun erst erkundigt er sich nach der Familie, und als er hört, daß sie dem Hause von Abraham's Bruder angehöre, freut er sich doppelt, daß er in dieses Haus nun geführt worden, wenn ihm auch ein anderes dortiges Haus gleichfalls genehm gewesen wäre. Für den Ergänzer aber war es mit der Probe, die der Knecht mit dem Mädchen vorgenommen, nicht abgethan, er muß auch erst erfahren, ob sie denn

wirklich Abraham's Familie entstamme; erst als er sich dessen vergewissert, beschenkt er das Mädchen und preist sein Geschick, nicht daß er in das Haus des Bruders seines Herrn geführt worden, sondern daß er „die Tochter des Bruders seines Herrn" zum Weibe mit heimführen könne — ein Umstand, dessen er jedoch übrigens noch gar nicht versichert worden.

Wie oben bereits bemerkt, fügt der Ergänzer, zur Verschleierung seines Widerspruches, in den ursprünglichen Text zwischen dem Schöpfen für die Kameele und deren Sättigung die Bemerkung ein, daß der Knecht ganz starr und erwartungsvoll gewesen, ob sein Vorhaben glücke. Und hier giebt sich seine sprachliche Eigenthümlichkeit wieder recht zu erkennen. Ich will kein besonderes Gewicht legen auf den dem erzählenden Style der classischen Periode ungewöhnlichen Gebrauch des Participiums: משתאה, מחריש, nicht auf das sonst nicht vorkommende השתאה, zumal in diesem Sinne von Menschen, nicht auf das ungelenke מחריש לדעת; beachtenswerth aber ist die Phrase ה׳ הצליח דרכו, das hier und noch drei Male im Verfolge (V. 40. 42. 56) vorkommt. Dieser wiederholte Gebrauch desselben Ausdruckes, den er für besonders glücklich hält, charakterisirt so recht einen späteren Ergänzer.[1]) Betrachten wir die Phrase näher!

צלח, in ursprünglicher sinnlicher Bedeutung: eindringen, durchdringen, dann: bis zum Ende gelangen, tauglich sein, gedeihen, beglückt sein, hat als Hifil הצליח wie so oft die transitive Bedeutung nicht auf ein anderes Object übergehend, sondern nach Innen wirkend, es heißt: Gedeihen erlangen, im Gedeihen immer fortschreiten, ein מצליח ist ein Gedeihen gewinnender Mensch, dem Alles gelingt, der in seinen Angelegenheiten glücklich fortschreitet. Erst in der allerspätesten Sprachentwickelung nimmt הצליח die auf ein anderes Subject übergehende Transitivbedeutung an: Gedeihen verschaffen, beglücken, also ה׳ הצליחו, Gott beglückt ihn (2 Chr. 26, 5) oder הצליח לו, giebt ihm Glück und Gedeihen (Neh. 1, 11. 2, 20). Auch wo das Object fehlt und der Ausdruck mehr allgemein gesetzt wird: Gott giebt Gedeihen, ist es offenbar nur dem spätern Sprachgebrauche eigen. So ist Ps. 118, 25: Ach Gott, gieb doch Gedeihen (הצליחה נא), entsprechend dem vorausgehen-

[1]) Einen ähnlichen Fall für den Ergänzer des Koheletbuches vgl. diese Zeitschrift Bd. IV S 10 Anm.

den: Hilf doch, genügender Beweis für die späte Zeit, welcher der Psalm angehört. Und so ist auch das zweimalige אשר הוא עשה ה׳ מצליח (בידו) 1 Mos. 39, 3. 23, welches nur das vorausgehende ה׳ אתו zu erklären bestimmt ist, sicher auch der Zusatz eines spätern Ergänzers [1]). — Das Wort wird nun in Kal und Hifil auch mit דרך verbunden. Mit Kal ist דרך Subject, und so heißt צלחה דרכו: sein Weg hat Gedeihen, ist glücklich (Jerem. 12, 1. Richt. 18, 5 [2])). Mit Hifil ist דרך jedoch nicht eigentliches, sondern nur entferntes Object, הצליח דרכו heißt, dem älteren Sprachgebrauche gemäß, nicht: er (der Mensch) verschafft seinem Wege Gedeihen, sondern: er erlangt fortschreitendes Gedeihen in Betreff seines Weges, so daß sein Weg immer gedeihlich ist, daher ist das Subject immer der, dessen Weg gedeiht, nicht etwa ein Anderer, der ihm Gedeihen verschafft. Beispiele sind: 5 Mos. 28, 29. Josua 1, 8. Jes. 48, 15. Ps. 37, 7. Nur unserem Stücke gehört in vierfacher Wiederholung an der Gebrauch der Phrase: ה׳ הצליח דרכו, Gott giebt seinem (des Menschen) Wege Gedeihen, in voller transitiver Bedeutung, und hieran haben wir einen sprechenden Beweis, daß der ganze V. 21 — eine theilweise Erklärung für die rasche Ueberreichung der Geschenke von Seiten des Knechtes — ein Zusatz eines spätern Ergänzers ist und zwar desselben, der ihn zwei Male in der ihm angehörenden Wiederholung einfügt (V. 40), theils für das ältere הקרה (V. 12) setzt (V. 42), und der Gebrauch derselben Phrase V. 56 läßt auch in diesem die gleiche Hand erkennen.

Denn auch dieser Vers und wohl auch der vorangehende V. 55

---

[1]) Auch der ganze V. 2, der so ungelenk mit seinem dreimaligen ויהי erscheint, zwar איש מצליח in dem früher üblichen Sinne gebraucht, aber doch in schleppender Participialconstruction, im Ganzen aber sehr überflüssig ist, scheint Zusatz eines Ergänzers zu sein, der Alles was später (V. 3. 4) vorausgesetzt wird, ausdrücklich berichten zu müssen glaubt.

[2]) Es ist hier zu punctiren: הֲתִצְלַח דרכנו, ob unser Weg (Vorhaben) Gedeihen haben, gelingen wird. Im Hifil wird das Wort nur von der Person gebraucht, welche das Gedeihen erlangt. Wenn die Punctatoren in gezwungener Weise dennoch die Vocale des Hifil vorziehen, so daß sie die ungewöhnliche defecte Form statuiren, so leitete sie wohl der Umstand irre, daß das Gedeihen, Gelingen, erst in Zukunft eintreten sollte; allein das ändert Nichts an der Bedeutung, das ist blos ein zeitliches Werden, nicht aber ein inneres Wachsen.

ist Zusatz des Ergänzers, der wiederum in seiner abweichenden Auffassung des Verhältnisses beruht. Dem ursprünglichen Erzähler ist wie bemerkt, der entscheidende Punkt, daß die Jungfrau aus ihrem Lande dem Knechte nach Kanaan folgt, ohne daß Isaak dorthin, nicht einmal zur persönlichen Werbung ziehen müsse. Nachdem nun bereits ein allseitiges Einverständniß, auch die stillschweigende oder ausdrückliche Einwilligung des Mädchens zu dem Ehebündnisse erzielt ist, handelt es sich zuletzt noch um die wesentliche Frage, welche an die Jungfrau zu richten ist, ob sie mit diesem Manne (dem Knechte) ziehen wolle (V. 57. 58). Dem Ergänzer ist diese Frage unverständlich; natürlich zieht sie mit, wenn sie überhaupt einwilligt. Die Frage konnte für ihn daher nur sein, ob sie augenblicklich mitziehen oder lieber, wie es wohl die Verwandten wünschen, noch einige Zeit bei den Ihrigen verweilen und dann erst die Reise antreten will. So schaltet er denn eine Discussion darüber zwischen den Verwandten und dem Knechte ein, und dies wäre dann der Sinn der Frage, welche nun dem Mädchen zur Entscheidung vorgelegt wird. Der Einschaltung giebt er nun unwillkürlich sein Gepräge durch seine Lieblingsphrase ה׳ הצליח דרכי, aber auch durch andere fremdartige Ausdrücke. אִחַר nämlich heißt durchgehends: eine Sache verspäten, verzögern, mit ihr säumen, aber niemals: eine Person zur Zögerung veranlassen, sie aufhalten, wie es hier vorkommt. „Zu Jemandem, zu einer Person hingehen“ wird ferner überall mit הלך אֶל, niemals mit הלך לְ ausgedrückt, während für „nach einem Orte gehen“ Beides gebraucht werden kann; der Ausdruck: ואלכה לאדני für אל א׳ dürfte daher ohne Analogon sein, was der Samaritaner gefühlt zu haben scheint und wirklich אל א׳ berichtigt[1]). Ist ja auch עָשׂוֹר in V. 55 im Sinne von einem Zeitraum von zehn Tagen oder gar (nach Andern) von zehn Monaten ohne sonstige Parallele, da es sonst immer der zehnte Tag des Monats heißt oder eine Instrumentart; einem derartigen Ausdrucke aus alter Zeit würden wir sicher auch sonst begegnen. Darin mag auch die auffallende Erscheinung ihre Erklärung finden, daß blos von Bruder und Mutter, nicht aber vom Vater, der

[1]) Der Ergänzer ist wohl durch שלחני לאדני in V. 54 zu seiner ungewöhnlichen Construction verführt worden; allein dieses ist (neben אל) biblischer wie allgemeiner Sprachgebrauch, wie auch wir sagen: ich schicke ihm, aber nicht: ich gehe ihm.

Wunsch nach einem noch längern Verbleiben des Mädchens bei ihnen ausgedrückt wird, ein Umstand, dem auch der Midrasch eine gesuchte Deutung unterlegt. Von dem ursprünglichen Erzähler würde wohl wie in V. 50 Laban und Bethuel [1]) genannt sein; der Ergänzer aber, der kurz vorher (V. 53) erwähnt fand, der Knecht habe dem Bruder und der Mutter Leckereien [2]) gegeben — wie sie allerdings für diese und nicht für den Vater passend waren —, zieht dieselben Personen hierher auch bei einem Gegenstande, der von solcher Wichtigkeit war, daß der Vater wohl ein entscheidendes Wort mitzusprechen hatte.

Es genügt an diesen charakteristischen Merkmalen einer künstelnden Einschaltung aus späterer Zeit, und wir können kleinere zweifelhaftere Kennzeichen übergehen.

19. Febr.

Anmerkung.

Man merkt der ganzen Darstellung von der Geschichte der Erzväter das eifrige Bestreben an, den sich entgegenstellenden Vorwurf zu bekämpfen, als habe Israel in der Vergangenheit gar keinen Antheil am Lande Kanaan, namentlich am diesseitigen gehabt, sie seien eben lediglich Eindringlinge, die von Aegypten vertrieben worden und sich jenseits des Jordan festgesetzt haben, woher sie den Namen Ibrim, Jenseitige, erhalten haben. Dem entgegen ward die Behauptung durchgeführt, Israel's Stammväter seien nicht von jenseits des Jordan, sondern von jenseits des Euphrat herübergekommen, tragen davon ihren Namen, seien nur, wenn Hungersnoth ausgebrochen, nach Aegypten zeitweise gewandert, dann immer wieder nach der in Kanaan gewonnenen Heimath zurückgekehrt. Das

---

[1]) Man dürfte vielleicht mit Recht auch in V. 50 auffallend finden, daß der Sohn vor dem Vater genannt ist; allein auch hier bestätigt sich die vortreffliche Bemerkung meines Bruders (דברי קהלת S. 311), daß in Bibel und Thalmud — auch in den modernen Sprachen — das kürzere Wort dem längern vorangeht, daher die Söhne Gad's in der Regel vor den Söhnen Ruben's stehn, wenn sie zusammen genannt werden, im Thalmud חופה וקדושין , גט וקדושין u. A., gesagt wird, obgleich sachlich das Letztere dem Ersteren vorangeht und daher frühere Nennung verdiente.

[2]) Das ist wohl sicher hier die Bedeutung von מגדנת wie es auch Bereschith rabba erklärt; in Esra und Chronik entlehnte man erst den Ausdruck zur Bezeichnung von Kostbarkeiten.

bildete sich schon als Volkstradition aus und ward eifrig gepflegt zur Zeit als noch die Rubeniten mit ihrem jenseitigen Besitze an der Spitze standen, die andern Stämme theils ihr Gefolge bildeten, theils noch weiter als Nomaden umherwanderten. Als aber Ephraim und Juda nach dem diesseitigen Lande vordrangen, mußte auch das Besitzrecht an diesem Landestheile nachgewiesen werden. An Abraham und Jakob, die zwei Stammesväter, knüpfen sich alle alten Erinnerungen, sie treten zwar mit Aegypten in Berührung, leben eine Zeit lang in demselben; allein der erstere blos vorübergehend, um dann in Kanaan, und zwar in dem Ephraimreiche, den dauernden Aufenthalt zu nehmen und auch dort seine Lebenstage zu beschließen, während Jakob nur am Ende seines Lebens Aegypten aufsucht, zwar dort stirbt, aber doch als Leiche wieder nach Kanaan zurückgebracht wird. Beide aber drängt nur eine Hungersnoth dorthin, keine Angehörigkeit der Abstammung. Vielmehr kommen beide aus Mesopotamien, Abraham, der dort geboren worden, dann sein Heimathsland verließ, um sich in Kanaan niederzulassen, Jakob, in Kanaan geboren, aber lange in Mesopotamien wohnhaft, dort heirathend, mit Frauen und Kindern dort seßhaft, doch dann wieder in sein Geburtsland zurückkehrend. Dem immer nachdrücklichern Verlangen die Israeliten als die berechtigten Ureinwohner des diesseitigen Kanaan, namentlich auch des judäischen Antheils zu betrachten, gab die Patriarchengeschichte dann dadurch Ausdruck, daß die an Aegypten sich knüpfenden Traditionen sich auch unter den die Küste bewohnenden Philistäern wiederholten. Dem Abraham, so hatte die alte Volkserinnerung gelautet, ward sein Weib in Aegypten von dessen König hinweggenommen, aber Pharao ward dafür gestraft, Sarah blieb unberührt, Abraham ward reich belohnt und verließ das Land. Dasselbe, so bildete sich die Geschichtsanschauung in Juda, wiederholte sich auch unter den Philistäern, aber in milderer Weise, Abraham findet dort noch eine größere Anerkennung, Abimelech und sein Feldherr schließen mit ihm ein enges Bündniß, und er weilt sehr lange daselbst. — Ein leeres Blatt aber war die Erinnerung zwischen Abraham und Jakob; zwischen ihnen steht in der Mitte Isaak als Sohn Abraham's, als Vater Jakob's. Als auch dieses leere Blatt von der Geschichte beschrieben wurde, da fand man nur für nöthig, für Isaak das aus Abraham's Geschichte zu wiederholen, was ihn mit den Philistäern in Verbindung bringt (Cap. 26). Er hat weder in Aegyp-

ten noch in Mesopotamien, von wo ihm nur die Frau geholt wird, auch nur einen zeitweiligen Aufenthalt, es wird ihm verwehrt, ebensowohl nach jenem Lande auszuwandern (26, 2) wie nach diesem, selbst nur um persönlich sein Weib abzuholen, aber bei den Philistäern mag er weilen [1]). Dies zur weiteren Begründung des im Texte vorausgesetzten den älteren Erzähler leitenden Gedankens; der spätere Ergänzer wird von diesen früher das Volk beschäftigenden Rechtsansprüchen nicht mehr berührt.

VII.

Das Targum zur Chronik.

Eine kritische Abhandlung von Dr. phil. et med. M. Rosenberg, z. Z. Arzt in Berlin, als Beitrag zur Geschichte der Exegese neu bearbeitet und mit einer geschichtlichen Einleitung versehen

von Dr. K. Kohler.

(Fortsetzung.)

Diese neugewonnene Ansicht über die innere Geschichte des Buches wird denn auch durch seine kanonische Geschichte bestätigt, welche in der That an sich ebenso auffallend wie durch unsere Darlegung leicht erklärlich ist. Wir sehen das ganze Buch in 2 Theile, das Buch Ezra (und Nehemiah) und das der Chronik, zerrissen und diese in umgekehrter Ordnung im Kanon stehen. Wo haben wir für diese Verunstaltung des Werkes die Veranlassung zu suchen? Konnte die Losreißung in der vorhandenen Form kaum ohne Absicht geschehen, so kann die Voranstellung des Späteren vor dem Früheren noch weniger grundlos sein. Offenbar konnte

---

[1]) Auch diese Geschichte ist freilich überarbeitet. Den ursprünglichen Bestandtheil bildet V. 1: ויהי רעב בארץ, V. 2 und V. 6 ff., das Andere ist späterer Zusatz mit theilweise wörtlicher Benutzung früherer Stellen, wie 3—5 lediglich 22, 16—18 entnommen ist, aber auch mit dem zwei Male (3. 4) gebrauchten späten הארצות האל für die einzelnen Districte Palästina's, während sonst immer in der Einheit (הארץ) davon gesprochen wird. Auch V. 15—17 scheint späterer Zusatz zu sein.

das Werk in seinem ganzen Umfange nicht sogleich eine Stelle im heiligen Schriftenthume finden. Dem von der Autorität Ezra's getragenen zweiten Theil, der die authentische Geschichte der Restauration enthält, mußte man einen heiligen Charakter zuerkennen; man schied ihn ab und stellte ihn in den Kanon. Dem Gesammtwerke jedoch gelang es nicht, das längsterstarkte Ansehen der prophetischen Königsbücher zu erschüttern, und es konnte für den, diese Geschichte behandelnden Hauptheil sich lange Zeit keine Stelle im Kanon erringen. Wir haben auch wirklich sichere Spuren davon, daß man diesem Theil der Chronik die Anerkennung als kanonisches Buch eine Zeit lang verweigerte. Recht klar und unzweideutig kommt der Widerspruch gegen die sadokäische Geschichtsfärbung in dem Ausspruch zum Vorschein: „Manasseh habe so gut wie die beiden götzendienerischen israelitischen Könige, Jerobeam und Achab keinen Antheil am jenseitigen Leben“ Sanhedrin 90a, einem Ausspruche der nach der Tradition (siehe das. f. 104b u. Bamidbar Rabba p. 14! אנשי כנסת הגדלה מכאן אמר רב) von den Häuptern der großen Synagoge, von den Führern der Pharisäer herstammte, und schnurstracks dem sadokäischen Bericht von einer Buße und Sühne Manassehs zuwiderläuft. Freilich erhebt der späte R. Jehudah dagegen seine schwache Stimme, um auf Grund der chronistischen Erzählung von der Buße und göttlichen Begnadigung Manasseh's diesem das Jenseits zuzuerkennen; allein er hat keine Ahnung mehr von der politischen Tragweite des alten Satzes der früheren Pharisäerhäupter, die eben die Glaubwürdigkeit des sadokäischen Geschichtswerkes in Abrede stellen wollten. Noch lehrreicher ist die Auslassung des talmudischen Kanons in der bekannten Baraitha Baba Bathra 13b f. über die Chronik. Hier wird nämlich, nachdem die gesammten biblischen Schriften bestimmten Autoritäten zugeschrieben worden sind, von dem letzten der kanonischen Bücher gesagt: עזרא ספרו וספר היחס של דברי הימים עד לו — Ezra hat das seinen Namen tragende Buch und das Buch der Genealogien in dem Chronikbuche bis auf seine Zeit herabgehend, verfaßt. Unter dem Genealogienbuch der Chronik ist allem Anschein nach ein Theil des geschichtlichen Chronikbuches, nicht dieses selbst zu verstehen. Der genealogische erste Theil also und das abgetrennte Buch des Ezra werden durch die Autorschaft Ezra's verbürgt; für den Haupt- oder mittleren Theil weiß die Tradition keine deckende Autorität, auch nicht einmal, wie bei den

B. B. Daniel und Esther, die Männer der großen Synagoge als Verfasser zu nennen. Warum dem ersten Theil ein solcher Vorrang zukam, dafür kann die Wichtigkeit der Familienregister für die Reinerhaltung der Geschlechter angeführt werden, die mit um so wachsamerem Eifer von dem neuen Juda aufrecht erhalten wurde, je mehr es galt, dem eifersüchtigen Mischvolke der Samaritaner gegenüber, mit dem Geburtsadel auch die ausschließliche Berechtigung auf das Land und den Namen Israel's behaupten zu können. Diese Reinigung und Absonderung der Geschlechter von allem heidnischen Geblüt war ja von den Restauratoren zur Hauptgrundlage des neuen Staates gemacht worden, daher trug die gesammte Thätigkeit, die auf die Anlegung der Stammbäume sich bezog, den Namen Ezra's, des Hauptes der Restauration. Dieser Auffassung nach spricht der traditionelle Bericht dem Geschichtsbuche selbst geradezu die kanonische Geltung ab, und darum erscheint sie uns doch bedenklich, da zumal das עד לו — bis auf seine Zeit — auf die genealogischen Verzeichnisse gar nicht recht passen will [1]). — Die Mittel, dem Sinne näher zu kommen, gibt uns merkwürdigerweise eine werthvolle und leider noch kaum beachtete Ueberschrift des Targums in dem älteren Erfurter Codex an die Hand. Sie lautet: דין ספר יחוסיא פתגמי יומיא דמן יומי עלמא — das ist das Buch der Genealogien der Geschichte der Tage alter Zeiten, das ist offenbar eine erweiternde Uebersetzung der hebräischen Ueberschrift: זה ספר היחס (של) דברי הימים. Wir hätten demnach denselben Titel, den die Baraitha angibt, hier wiedergefunden und die beiderseitig von einander unabhängigen Quellen stellen das ursprüngliche Vorhandensein dieser Ueberschrift außer allem Zweifel. Fraglich kann nur das Eine sein: gehört die Ueberschrift oder der Titel dem ganzen Buche oder bloß dem genealogischen Theile? Man sollte meinen, sie eigne sich bloß für die ersten 9 genealogischen Kapitel, die ja in der That, wie wir auseinandersetzten, ursprünglich ein Buch für sich ausmachten. Allein, wenn dieser erste Theil die Ueberschrift führt: ספר היחס של דברי הימים, so erwartet man für den Haupttheil am Anfang des 10. Kapitels die Ueberschrift: זה ספר דברי הימים und zu allermeist diesen Titel für das

---

[1]) Fürst in s. „Kanon“ erklärt auf S. 116 die Sache wenig oder gar nicht.

ganze Chronikbuch in der angeführten Baraitha, wenn sie sagt, daß das bis auf Ezra — עד לו — herabreichende Buch von diesem geschrieben sei. Jedoch am Anfang der Reihe von Namen, die ohne alle einführende Vorbemerkung aufgezählt werden, wäre die Ueberschrift: זה ספר היחס billig von einem Schriftsteller zu erwarten und einmal auf ihr Dasein aufmerksam gemacht, möchten wir sie durchaus nicht wieder aufgeben. Erwägen wir nun noch, daß in dem genannten Targumcodex, dessen Alter und Echtheit gesichert ist, diese Ueberschrift innerhalb des Textes steht und zwar so, daß sie mit dem ersten Vers unseres Massorahtextes אדם שת אנוש, wie in dem Falle üblich, einen Vers bildet, so gelangen wir zu dem Ergebniß, daß in einem, dem alten Targumisten vorgelegenen, über das Alter der griechischen und syrischen Uebersetzung hinaufragenden Texte die genannte engere Ueberschrift wirklich zu Anfang des Buches gestanden hat, worauf auch das nur bei Schriftstellern, nicht in äußeren Titeln gebräuchliche Demonstrativpronomen דין oder זה weist. Wir werden somit die vermißten und nun im Targum aufgefundenen drei Anfangsworte זה ספר היחס mit kritischer Berechtigung an den Anfang unseres Chroniktextes stellen können. In den folgenden Worten: דברי הימים dagegen werden wir den Titel des ganzen Buches erkennen, der mit der engeren Textesüberschrift verschmolzen wurde, zu der Zeit, als das Genealogienbuch dem angehängten Chronikbuche die kanonische Geltung gesichert hatte und mit ihm vereint worden war. Mit der Zeit verlor man nämlich, wie wir noch sehen werden, jenen Unterschied zwischen dem genealogischen und geschichtlichen Theil außer Augen und nannte das im Ganzen viele Genealogien, auch noch in seinem geschichtlichen Theil, enthaltende Chronikbuch ספר היחס oder ספר היחסין. War es ja doch immer eben dieser genealogische Inhalt, der dem ganzen Buch Rang und Werth unter den kanonischen Büchern verschaffte. Diese spätere Werthschätzung und Benennung des Buches ermöglichte und erheischte es, daß man die Autorschaft Ezra's für das ספר היחס של דברי הימים in der talmudischen Zeit über die ganze Chronik ausdehnte: עד לו!; und diese neue Auffassung mag es auch verschuldet haben, daß man die in den Text gehörigen Worte זה ספר היחס, anfangs als Ueberschrift des ganzen Buches aufgefaßt, später als unzureichend für dasselbe ganz beseitigte.

Das als „Genealogienbuch" kanonisch gewordene und sogenannte

Chronikbuch hatte wirklich für das politische Leben der früheren Zeit einen solchen Werth, daß man es für nothwendig erachtete, dasselbe durch Fortsetzung der Stammbäume zu erweitern und zum Gebrauch für die Gegenwart mit geschichtlichen Notizen oder Glossen zu bereichern, woraus dann ein im Talmud öfter (s. Pesachim babli 62 b und jerus. 5, 3) erwähntes Buch מדרש ספר היחסין oder ספר אגדה של דברי הימים entstand. Diese Documente spielten, wie aus dem 4. Abschnitt des Tract. Kiddushin hervorzugehen scheint, bei Eheverbindungen und wo sonst Nachweise untadelhafter Herkunft von echt israelitischem Blute erforderlich waren, eine große Rolle und noch in später Zeit scheinen die Adeligen durch Zurückführung ihres Stammbaums auf die Kriegsobersten David's ihr Patriziertthum dargelegt zu haben (S. Kiddushin 7 b מי שהיה מוכתב באסטרטיא של מלך erklärt durch בחילותיו של בית דויד —). Jemehr jedoch beim Verfall des politischen Lebens auch die politischen Gegensätze und Unterschiede sich abschliffen und ausglichen, verlor durch die allmähliche Vermischung der Geschlechter das Buch seine praktische Bedeutung. Die fernere Handhabung desselben hatte zu gefährlichen Consequenzen geführt (siehe das. 71 a ישבו ובדקו עד שהגיעו לסכנה ופירשו); man mußte die Familienregister, die von der Ueberlieferung sehr genau festgehalten und fortgeführt worden waren, der Vergessenheit anheim geben, wenn auch der Ruhm und das Selbstgefühl der Angesehenen vielfach darunter litt. Die Aristokratie des Geistes, die aus der urwüchsigen Volkskraft hervorgegangen nicht immer auf edle Herkunft pochen konnte, verdrängte die Geburtsaristokratie aus der Macht über das Volk, wenn auch diese noch auf ihre Vorzüge stolz war. Unterdeß hatte jedoch das „Genealogienbuch" schon zu sehr das Ansehen einer heiligen Schrift erlangt, um aus dem Kanon verdrängt werden zu können. An Stelle der praktischen Heiligkeit trat jetzt die theoretische und anstatt des einfachen Wortsinnes forderte die Deutung ihre Geltung. Diese künstlichen Deutungsversuche, die dem Texteswortte einen Sinn abzwangen, der oft nicht im Entferntesten dem beabsichtigten Schriftsinn nahe kam, fanden allerdings bei den gebildeten Patriziern Babylon's keine erfreuliche Zustimmung, vielmehr scheint der allzuhäufige Spott, dem die Pharisäer begegneten, es ihnen zur Regel gemacht zu haben, „die Chronik nicht zum Gegenstand des öffentlichen Studiums bei den Nahardäern und Lyddern zu machen" (Pesachim 62 b vgl. Fürst's Kanon S. 120). Doch das

Auslegungssystem der Rabbinen drang durch und erstreckte sich allmählich über das ganze Buch der Chronik, jemehr der genealogische Theil mit dem großen geschichtlichen Fragmente zu einem scheinbar einheitlichen Ganzen verwuchs. Die kleinen Parteistreitigkeiten älterer Zeit hatten ihre theoretische Schärfe auch bald verloren, so daß man, die Tendenz der Parteischrift vergessend, bald nur das Alterthümlich-Religiöse zu würdigen bestrebt war. Man fand das Buch im Kanon vor und konnte der Aufgabe sich nicht mehr entziehen, seine Widersprüche mit den geschichtlichen Büchern, die ihm ehedem seine Glaubwürdigkeit streitig machten, auf bestmögliche Weise zu lösen und die sonstigen Verstöße der priesterlichen gegen die pharisäisch-rabbinischen Anschauungen auszugleichen. Man las und schätzte die Chronik nicht als die eigentliche Geschichte, sondern als Erweiterung und Zusatz, als midraschische Anhaltspunkte und Beigaben zu den Königsbüchern als *Παραλειπόμενα τῶν βασιλέων Ἰούδα*, wie die Alexandriner sie nennen. Es wurde zum festen, oft wiederkehrenden theoretischen Grundsatz: לא ניתנו דברי הימים אלא להדרש (Jalkut zu I Chr. 4, 19. Ruth Rabba p. 2 u. Wajikr. Rabb. Anf.). — Die Chronik hat nicht an sich einen kanonischen Werth, daß sie, wie die anderen heiligen Schriften, ניתנו ליקרות וליכתב — öffentlich vorgelesen und zum Privatgebrauch abgeschrieben werden mußte, sondern sie dient nur zur Deutung und zur Ergänzung der anderen geschichtlichen Bücher. כל דבריך אחד הם ואנו יודעין לדורשן. Alle deine Worte, obgleich oft von Widersprüchen und Verschiedenheiten voll, geben doch nur einen Sinn, da wir sie zu deuten verstehen [1]), lautet das Einleitungswort des Simon ben Pazi zum Chronikvortrage (Megilla 13 a). — In diesem Sinn las und deutete man die Chronik und das ist der Boden, aus dem das Targum, das Erzeugniß dieser exegetischen Thätigkeit, hervorgewachsen ist.

[[1]) Vgl. über die richtige LA. in dieser Stelle diese Ztschr. Bd. III S. 213 und Bd. VII S. 141. G.]

I. Ueber den inneren Charakter unseres Targums.

Da haben wir zunächst

A. Die dem Targumisten eigenthümliche Uebersetzungsmethode,

zu besprechen.

Bei der Beurtheilung und Erforschung der alten Versionen hat man sich im Allgemeinen zu vergegenwärtigen, daß sie keine wissenschaftlichen Produkte, nicht Uebertragungen im wissenschaftlichen Sinne sind, die den Geist und die Eigenthümlichkeit der todten Sprache so treffend wie möglich wiederzugeben haben, sondern daß sie, aus dem Bedürfniß des religiösen Lebens hervorgegangen, für das Verständniß der Leser oder eigentlich Hörer berechnete freie Uebersetzungen sein wollen. Einer nicht bloß der Sprache, sondern auch dem Geist und der Ausdrucksweise der biblischen Schriften entfremdeten Gegenwart sollen sie in einer verständlichen und den Anschauungen der Zeit entsprechenden Weise den heiligen Text so wiedergeben, daß der religiöse Sinn, den man darin sucht, sich auch darin klar und kräftig abspiegelt. Wo daher diesem Zwecke der Verdeutlichung oder Erbauung durch eine kurze Wortübertragung nicht gedient ist, wird zu Erweiterungen des Schriftwortes gegriffen. Beim Targum werden auch größere erklärende Zusätze nicht gescheut, so daß dieses oft mehr Erklärung als Uebersetzung genannt werden kann.

Die Arten der Umschreibungen lassen sich folgendermaßen eintheilen:

1. Umschreibung zum Behufe der Verdeutlichung und zwar

a. in der Weise, daß sprachliche Bilder in einfachere Ausdrücke umgesetzt werden, wie z. B. מלא ידו II Chr. 29, 31 durch קרב קרבניה — das Einweihungsopfer bringen; יציאי מעיר 31, 21 durch בנוהי דאוליד —; oder

b. daß für Abstractes das Concrete, für personificirte wirklich persönliche Wesen, für Allgemeines das Besondere gesetzt wird, wie I 10, 3 für מלחמה — עבדי קרבא; 15, 22 und 27 für משא — נטלי נטול oder 16, 31 für ישמחו השמים ותגל הארץ — יחדון אנגלי מרומא ויבעון יתבי ארעא und 12, 16 לשר ולראש — לרב חילא ולריש אוכלין; 27, 2 f. für חדש הראשון, השני — ניסן, אייר u. s. f. —;

c. daß unbestimmte Ausdrücke bestimmter wiedergegeben und symbolische erklärt werden, z. B. I 13, 11 פרץ עזא — אתר דמית ביה עזא; 14, 11 פרץ מים — כתיבור מאן דפחר דמלי מיין; 17, 1 בית ארזים — ביתא דמטלל בכיורא ארזיא; II 13, 5 ברית מלח — היכמא דמוי דימא לית אפשר דמתמתקן לעלם היכדין לא תעדי שולטנא u. s. f. —;

d. daß scheinbar sprachliche Lücken und Incongruenzen in zeugmatischen, elliptischen und ähnlichen Constructionen ergänzt oder beseitigt werden, wie I 12, 8 ערכי צנה ורמח — מתקני במאני זינא ונטלי מורניתא II 13, 3 ויאסר מלחמה — טכיס ית אירתכיה וסדר קרבא oder I 2, 3 wo der zu שלשה nicht congruente Singular נולד durch אתילידו wiedergegeben ist —;

e. Daß fremde Ausdrücke durch bekanntere ersetzt und unbekannte mit den derzeit unzureichenden Hilfsmitteln der גרמטיא verdolmetscht werden, wie I 12 öft. שלישים durch גבריא; 14, 9 רפאים — גבריא; II 7, 13 דבר — מלאך דמותא, vergl. I 21, 12 dafür מותנא; II 9, 16 בית יער לבנון — בית מקרת מלכיא; oder wie I 16, 3 אשפר und אשישה erklärt durch das sogen. נוטריקון oder Silbenbeutung = אחד משש בפר und = אחת מששה בהין; 26, 16 פרבר = כלפי לבר nach Sebach. 55 b und Tamid 27 a; II 9, 15 זהב שחוט = שנטוה כחוט nach Chullin 30 b; 15, 16 מפלצת nach Aboda Sara 44 a מפליא ליצנותא, u. s. f. —;

und f. daß unbekannte Namen von Völkern, Ländern und Städten durch moderne bekanntere ersetzt werden, so im 1. Kap. des I B. (wozu Jalkut und Joma 10 a der Jeruschalmi zu den betreffenden Pentateuchstellen und Beresch. Rabb. zu vergl.) 21, 2 דן durch פמיאס (Paneas); II 8, 17 עציון גבר durch כרך תרנגולא; 9, 20 תרשיש — אפריקא; und wo die Tradition solcher moderner Namen ermangelt, werden die Eigennamen sogar zuweilen gleich Appellativen übersetzt, wie I 1, 30 משמע ודומה durch צ[מ]יתא ושתוקא und חדד ותימא — חריפא ואדרומא (vergl. Jerus. zu Genes. 25, 14); II 16, 6 מצפה — סכותא; 20, 2 חצצון תמר — סביך דקלים und V. 16 מעלה הציץ — מסקנא דאודיקות כלילא, wobei ציץ zweimal erklärt ist durch Schauen — אודיקות — und durch Krone — כלילא —;

2. Umschreibungen aus religiösen Rücksichten und Bedenken:

a. Entweder es gilt, die Vorstellung von der Gottheit von allen sinnlichen Anschauungen und Beziehungen frei zu halten und

einer bereits von einem philosophischen Geiste angehauchten Zeit von den menschlichen Gefühlen und Schranken, die der naive Bibelausdruck der Gottheit noch beilegt, losgelöst und rein erscheinen zu lassen. Dazu gehören die häufigen Stellen, in denen für die handelnde Gottheit ihre geistige Manifestation, ihr Wort oder Logos — מימרא oder für die in räumlichen Beziehungen gedachte Gottheit ihre sinnliche Manifestation, die sich herablassende Majestät — שכינא gesetzt wird, oder, wo die räumlichen Beziehungen, die der Gottheit die Schranke der Endlichkeit beilegen, auf vermittelnde Begriffe übertragen werden, also für: Gott ist m i t i h m — das geistige Princip Gottes ist zu seiner Hilfe (I 11, 9; 17, 8) מימרא די״י בסעדיה; für: Gott wohnt über . . ., wandelt u. s. f. — Gott läßt seine Majestät lagern, I 13, 6 und 14; 17, 4 אשרי שכינתיה; für להיות עיניך פתוחות — לאגנא oder für ההלכים לפניך די מהלכין בארחתך II 6, 14; 20. Demgemäß nimmt man auch Anstand zu sagen: Gott ein Haus bauen und setzt dafür, wo dies nicht bereits von den biblischen Ueberarbeitern selbst geschehen ist, den Ausdruck: Seinem Namen ein Haus oder Heiligthum bauen z. B. I 17, 4 u. ö. (Vergl. V. 12 mit II Sam. 7, 13, wo sichtbar nach der Zeit des Chronisten לי in לשמי verändert wurde u. s. LXX, die noch Beides nebeneinander haben!); und gleichwie aus eben diesem Grunde die Rabbinen der Mechiltha, der Jeruschalmi I, ja sogar die samaritanische Vers. dem Ausdruck מכון לשבתך Exod. 15, 17 die ganz fremde Bedeutung von מְכֻוָּן = entsprechend unterzulegen bemüht sind und erklären: Das Heiligthum, das Deinem himmlischen Sitz g e g e n ü b e r angelegt ist, so thut das mit denselben Worten der zwiefachen jerusalemischen Erklärung auch unser Targumist zu II 6, 2. Auch II 3, 1 sei als interessantes Beispiel angeführt, wo mit Rückbeziehung auf die Erzählung I Chr. 21 gesagt wird, daß auf dem Berg „der Schau", Morijah, Gott dem David erschienen sei; dafür setzt der Targumist מלאכא די״י — eine Correctur, die vom Ueberarbeiter zu II Sam. 24, 16 f. und I Chr. 21, 30 offenbar geschehen ist! Vergl. Geiger's „Urschrift" S. 278 und 320 ff.

b. Oder es waltet die Scheu vor, den heidnischen Vielheitsbegriff der Gottheit durch irgend einen Vergleich des geistigen Einen mit den heidnischen Göttern oder durch Bekleidung dieser mit göttlichen Attributen zur Anerkennung zu bringen; daher wird אלהים, von heidnischen Göttern gebraucht, durch טעותא oder דחלתא wie-

dergegeben I 14, 12; II 2, 4 u. s. f.; „fremde Götter" durch „die Verirrungen fremder Völker" II 7, 19 u. s. w. Besonders trug man Bedenken gegen den Ausdruck: „Unser Gott ist größer als alle Götter", weil man damit den Göttern eine gewisse Wesenhaftigkeit beilegte, und übersetzte daher mit einer gewissen Feinheit sprachlicher Unterscheidung: גדול מכל אלהים II 2, 5 — מכלהון דחליא דעממיא = groß gegenüber den heidnischen Furchtwesen; dagegen נורא על כל אלהים I 16, 25, wo durch das על nur der höhere Grad der Relativität ausgedrückt ist — על כל מלאכיא = über alle göttlichen Wesen.

c. Auch sollten die Erinnerungen an den alten israelitischen Bilder- und Höhendienst in den Namen und Bezeichnungen der Orte und Personen 2c. verwischt und diese von den Benennungen im reinen legalen Kultus scharf geschieden werden. Während z. B. die Priester des legalen Kultus den hebräischen Namen כהנים beibehalten, heißen die Höhenpriester כומרין nach der aramäischen Benennung; oder während die illegalen Höhen במות mit אגורא = Steinhaufen übertragen werden, wird die vorjerusalemische Höhe zu Gibeon bald בית כנישתא I 16, 39 oder בית מקדשא 21, 29 und bald רמתא II 1, 3 genannt. — So wird auch der Name בעל in den Eigennamen, wo die Soferim nicht selbst schon ihren Einfluß ausgeübt haben, gemieden und der Name בעל מעון I 5, 8 בעל חרמון V. 23 בעל פרצים 14, 11 durch מישר — Ebene (vielleicht mit Erinnerung an שדה הבעל — das vom „Himmel" befruchtete Feld) wiedergegeben.

d. Ueberhaupt sollte Heiliges und Unheiliges schon durch die Benennung auseinander gehalten werden und so wird der heilige Ephod immer mit אפוד und dagegen der des David I 15, 27 durch כרדוט wiedergegeben; oder I 16, 25 משיחי zum Unterschied von dem e i n e n Messias — קדישי דרביתינון בשום טב u. s. f.

e. Endlich kam es auch darauf an, der in feste unbewegliche Normen eines religiös-praktischen Lebens eingeschlossenen Zeit das noch freiere und flüssigere Leben der Vergangenheit in einem Spiegelbild der Gegenwart zu zeigen. Es wird z. B. beanstandet, daß die Frau Juda's eine כנענית war I 2, 3, sie wird daher zur פרקמטיתא — Händlerin; V. 35 wird das Auffällige einer Verschwägerung mit einem ägyptischen Sclaven beseitigt durch den Zusatz des (Wilkinsschen) Targ. ושחרר יתיה; — 11, 18 wird für ויסך gesetzt ואמר לנסכא — David hat die Libation nicht vor-

genommen, sondern durch die berufenen Personen vornehmen lassen. — Die zum Götzendienst verwandten Geräthe durften, der alten Praxis nach, nach vorangegangener Reinigung und Heiligung für den Kultus wieder verwandt werden, nach der neuen Halacha nicht; daher hat das Targ. zu II 29, 19 neben dem alten wortgetreuen תקיננא יתהון die neuere Erklärung: טמרנא יתהון וזמיננא חורנין חלופיהון (vergl. Aboda Sara 54). — Ebenso wird die Veranstaltung der Passahfeier im „zweiten Monat“ 30, 2 ff. als im Widerspruch stehend mit der Halacha, die aus Numeri Cap. 9 resultirte, vergl. Sifre daselbst: אין צבור עושה פסח שני, umgedeutet durch לעברא ירחא ניסן ולמעבד פסחא בירחא דאייר, siehe die Ausführung Sanhedrin 12. — Auch der Ausdruck ויבשלו את הפסח 35, 13 wird, obgleich noch באש hinzugefügt ist, nach Exod. 12, 9 mit וטוו umschrieben, vergl. LXX u. Vulg., gleichwie der Jerus. zu Deuter. 16, 7 für ובשלת — ותטוון und die LXX daselbst neben *καὶ ἑψήσεις* auch die Glosse *καὶ ὀπτήσεις* haben. — Nicht unbeachtet lassen wollen wir auch das letzte Wort des vorhergehenden Verses לַבָּקָר, welches die alten Uebersetzer: LXX, der Syr. u. Targ. לַבֹּקֶר lesen. Die auf Grund der mosaischen Gesetzesharmonie entstandene rabbinische Halacha nämlich kannte nach Exod. 12, 5 als Passahopfer nur das Kleinvieh, Schafe und Ziegen, und gab den Gebrauch des Rindes dafür nicht zu; es war daher ihre hermeneutische Pflicht, die dieser Halacha widersprechenden Stellen anders zu erklären oder — anders zu lesen. Man deutete daher den deuteronomischen Satz (16, 2): וזבחת פסח לי״י אלהיך צאן ובקר entweder צאן לפסח ובקר לחגיגה — siehe Mechilt. Pesach. c. 4 und Pesachim 70 b „und das Rind“ für das Freudenopfer — oder man versuchte geradezu ובֹּקֶר zu lesen und daraus die Halacha zu folgern, daß man die Reste des Passahopfers am folgenden Tag noch als Festopfer darbringen konnte: ומותר פסח לשלמים — Beide Deutungen sind im Jerus. zur Stelle verschmolzen: פסחא ביני שמשתא ועאן ותורי למחר בכרן יומא לחדות חגא. In unserer Stelle nun ist in V. 7—9 von den Schafen und Ziegen und den Rindern die Rede, die vom Könige und den Fürsten zum Passahopfer geschenkt worden. Wie jedoch die späteren Schriftüberlieferer bestrebt waren, die Rinder streng von den פסחים auseinander zu halten, was in dem vormassoretischen Text des alexandrinischen I. Ezrabuches noch nicht der Fall ist, so kam man in diesem Streben auch so weit, auch die Zubereitung des Rindopfers nicht gleich-

zeitig mit dem Passahopfer stattfinden zu lassen, und so las man לַבֹּקֶר mit Bezug auf die allgemeinen Festopfer oder קדשים für unser durch den Zusammenhang geforderte̊s לַבָּקָר. (S. „Urschrift" S. 478.)

Eine dritte Art sind die erweiternden Umschreibungen oder hagadischen Paraphrasen, die wiederum ihrer Natur und ihren Motiven nach in verschiedene Unterordnungen zerfallen.

a. Bald wird bezweckt, verschiedene Widersprüche in der Form oder im Inhalte gegen andere Bibelstellen durch Deutung oder Einschaltung zum Ausgleich zu bringen. So z. B. wird I 2, 3 nach der pentateuchischen (vielleicht jüngeren) Erzählung Genes. 38, 8 auch der Frevlertod Onans eingefügt; V. 7 כרמי mit זמרי — zur Ausfüllung der genealogischen Lücke — identificirt; V. 17 das ältere הישמעאלי mit dem aus religiösen Bedenken dafür gesetzten הישראלי in II Sam. 17, 25 (vergl. „Urschrift" S. 361) hagadisch nach Jebam. 77a vereinbart; 3, 1 desgleichen דניאל mit כלאב nach Berachoth 4a; 3, 3 die unbekannte עגלה mit מיכל nach Sanhedrin 21a; V. 14 שלום, der nur Jerem. 22, 11 als Regent genannte, in der Geschichte nicht weiter bekannte Sohn Josijah's, mit Sedekiah, nach der Horioth 11b und Kerithuth 5b beliebten Deutung. Ebenso 8, 9 חדש auf בערא gedeutet: שנתחדשה בנישואה; V. 33 (im Beck'schen Targ.) nach Wajikra Rabba p. 9 נר mit אביאל, der nach I Sam. 9, 1 Vater des Kisch ist, identificirt. 20, 5 wird der Name אלחנן בן יעיר, der nach der hier versuchten Emendation allerdings mit David um den Ruhm des Goliathbesiegers nicht mehr rivalisirt, wohl aber nach II Sam. 21, 19, zur Ausgleichung der Stellen auf David, den „Wachsamen" (vergl. Berachoth 3b) gedeutet. 23, 16 und 26, 24 wird der Name שבואל nach Baba Bathra 110a ein Beiname des früheren Götzenpriesters יהונתן, des Enkels Mose's (Richter 18, 30) — מפני ששב לאל בכל לבו; II 2, 13 wird die Angabe der Herkunft Hirams מן בנות דן mit I Kön. 7, 13 ממטה נפתלי ואביו איש צרי auszugleichen versucht. Desgleichen I 10, 6 וכל ביתו mit כל אנשיו I Sam. 31, 6 durch die Einschaltung דהוו תמן (im Wilk. Targ.) oder 11, 13 die Lesart שעורים mit der II Sam. 23, 11 עדשים durch die Auskunft: פלגא טלופחין ופלגא סערין — vergl. Ruth Rabb. 5 — in Einklang gebracht u. s. f.

b. Auch wo keine offenen Widersprüche u. drgl. vorlagen, war es der in Schwung gekommenen Namensdeutung ein Leichtes und

allmählich eine Art von Pflicht geworden, unbekannte Personen-namen auf bekannte bedeutende biblische Personen zu beziehen und aus denselben Stoff zur midraschischen Illustration des anderweitig bekannten Geschichtlichen zu ziehen, da zumal die alten genealo-gischen und ethnologischen Berichte nicht mehr das alte Interesse und Verständniß vorfanden. Daher finden wir schon im ersten Kapitel viele oft interessante Deutungen von Völkernamen, wie z. B. der arabischen, wohl als ungastlich verschrieenen Völker ירח und חצרמות V. 21. Sonderbar ist's, wenn V. 43 בלע mit בלעם und לבן dem Aramäer zusammengeworfen wird, vergl. Sanhedr. 105 f. und Ab. Ezra's Comment. zu Genes. 36, 32. (Wollte man vielleicht der Kritik gegenüber das verrätherische לפני מלך מלך לבני ישראל Genes. 36, 31 dadurch in der Beziehung auf Moses sichern?) Auch V. 51 wird den Namen מטרד, מי זהב und הדד, resp., wie viele Lesarten lauten, הדר, eine Geschichte entlockt. — Die Namen der alten Phylarchen und Patriarchen werden mit be-kannten geschichtlichen verschmolzen: I 2, 55 יעבץ mit עתניאל, vergl. Themura 16a; כלב בן חצרון 2, 18 mit כלב בן יפנה 4, 15, siehe Themura das. und Sota 11b; אפרת, die Mutter des Chur 2, 18 mit Miriam (vergl. Joseph. Alterth. 3, 2) und ebenso auch die Namen der anderen Frauen des Kaleb 4, 18 יריעות und עזובה auf Miriam gedeutet, siehe Sota 11 und Schemoth Rabba 48. Auch die daselbst genannte Tochter Pharao's ließ leicht eine Be-ziehung auf Moses auffinden, und rasch ist das Deutungssystem bei der Hand in ירד אבי גדור חבר אבי שוכו u. s. w. Beinamen des Moses zu suchen, den sie, die jüdische Proselytin — daher der Name יהודיה —, so gut wie „geboren" nämlich großgezogen hat (s. Megilla 13a und Sanhed. 19b). — Und so wurde aus den todten Namen V. 22 und 23 lebendige Geschichte geschlagen und — siehe Baba Bathra 91b — gedeutet: יוקים זה יהושע שהוקים (שבועה) ? ואנשי כוזבא אלו אנשי גבעון שכזבו ביהושע ויואש ושרף אלו מחלון וכליון אשר בעלו למואב שנשאו נשים מואביות וישבי לחם זו רות u. s. w. In Ruth Rabba p. 2 werden noch verschiedene andere Deutungsversuche gemacht, und ist darunter besonders das interessant, daß hier noch die alte Lesart V. 21 בית עבודת הבוץ לבית איש בעל durchschimmert. Man bezog anfangs die anstößige Stelle auf die Götzen- und Unzucht-Priesterin Rahab (Josua 2 und 6, 15) und deutete demgemäß das ganze Folgende auf diese Zeit. Oder man dachte an die Arbeit für den israelitischen Tempel mit

Beseitigung des anstößigen בעל und die 3 Verse, welche von einer Verschwägerung mit Moab und von dem König במלכתו (wie LXX und Midrasch mit d. Targum lesen) reden, auf die Geschichte David's und Salomo's. Den wahren Sinn der דברים עתיקים verstand man nicht mehr. — Daneben suchte die Hagada für unbenannte Personen kühn bekannte Namen hervor und der איש II 18, 33 aus dem syrischen Heere heißt im Targ. נעמן. Der I 5, 6 genannte בארא wird zum Vater Hosea's und selbst zum Propheten, s. Jalkut und Ibn Esra zu Hosea 1, 1.

c. Ueberhaupt geht diese paraphrasirende hagadische Deutung von dem Bestreben aus, allen politisch allgemeinen Mittheilungen und Aufzeichnungen der heiligen Schrift den Stempel religiöser Schulheiligkeit aufzudrücken und dem Schriftworte irgend eine belehrende und erhebende Bedeutung aus dem engen Gesichtskreis des politisch und religiös mattherzigen Mittelalters abzuringen und unterzuschieben, dergestalt, daß alle die politischen Charaktere einer naturwüchsigen, lebensfrischen Vergangenheit die Todtenblässe des Schulzimmers annehmen müssen, um groß zu erscheinen. So z. B. wird der Phylarch Jaabeß zum Lehrmeister und Gründer von Schulen, anstatt von Familien gemacht I 2, 55 und 4, 9 und desgleichen die übrigen judäischen Familienhäuser daselbst. Selbst die Kriegshelden David's in Kap. 11 Vers 11 u. 22 holen sich ihren Ruhm, anstatt auf dem Schlachtfelde, auf der Arena talmudischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit. Anlaß- oder Anhaltspunkte sind: der Name בן חכמני oder תחכמני, wie die Stelle II Sam. 23, 8 hat, und bei Benajahu ben Jehojada, dem Obersten der königlichen Leibgarde כרתי ופלתי II Sam. 21, 23, der Vers 25: וישימהו דויד על משמעתו, welchen der engherzige Schulgeist deutete: לריש מתיבתא, er machte ihn zum Synedrialpräsidenten. Damit erhob man zugleich auch die Krethi und Plethi zu einem geistigeren Rang. Zwar kennt noch das Targ. zu I Chron. 18, 17 die nüchterne Bedeutung der Worte (vergl. Jonath. zu II Sam. 8, 17 u. 15, 18 u. s.); aber es hat daneben noch zwei anders erklärende Glossen, die sie nach Berachoth 4 a und Sanhedr. 16 b auf das Synedrion David's oder gar auf die „Urtheil fällenden" Urim we Thumim beziehen כְּרתי שכורתים דבריהם, פלתי שמופלאים במעשיהם. Und derlei Beispiele sind viele.

d. Bald soll pleonastischen Ausdrücken, unwesentlichen und scheinbar überflüssigen Phrasen, rhetorischen Steigerungen ꝛc. ein

wesentlicher und bestimmter Sinn untergelegt werden, damit „kein Buchstabe der Schrift bedeutungslos“ dastehe. So wird z. B. I 2, 4 das entbehrliche כל בני יהודה חמשה paraphrasirt כלהון אמרכלין דרוח נבואה שריית עליהון, vergl. Sanhedr. 44 b oder V. 16 שלשה — תלתיהון גוברין; die einzelnen Ausdrücke 4, 10 nach Themura 16 a תברכני — בבניא ותסגי ית תחומי — בתלמידיא ותהא ידך עמי — במשקל ובמטרא u. s. w. oder 28, 2 אחי ועמי — אחי כל בית ישראל ועמי גיוריא די בקרביהון; 29, 11, wo die verschiedenen Lobpreisungen לך י״י הגדולה והגבורה וג׳ als Hindeutungen auf je eine der Wunderthaten Gottes für Israel erklärt werden, vergl. Berach. 58 a u. s. f.

e. Bald sollen durch erläuternde Zusätze inhaltliche Schwierigkeiten gelöst oder Dunkelheiten beleuchtet werden, wie I 7, 21 die Kriegführung der Ephraimiten in der ägyptischen Zeit nach einer talmudischen Deutung Sanhedr. 92 b motivirt oder 20, 2 wo die Möglichkeit erläutert wird, wie David eine Kikar schwere Krone tragen konnte, s. Abod. Sara 44 a; II 4, 6—8, wo die Erwähnung des mosaischen heiligen Tisches, Leuchters und Beckens vermißt und daher nach Menachoth 98 b die Erklärung hinzugefügt wird, daß sie je in der Mitte der salomonischen standen; 5, 9, wo der Widerspruch zwischen ויראו und ולא יראו חוצה nach Joma 54 a gelöst, oder 18, 20 u. 21, wo das Anstößige der Erzählung, daß von Gott ein Lügengeist ausgeschickt wurde, nach Sanhedr. 102 b dadurch beseitigt wird, daß dieser als der Geist Naboth's dargestellt wird, der aus dem Kreise der Frommen in der Nähe Gottes herausgeht, um seinen Mord an Achab zu rächen.

Oder endlich es sind viertens ganz freie Zusätze, die entweder Einzelnes näher beschreiben und im hagadischen Stil ausschmücken, oder für den hagadischen Vortrag geeignete gelegentliche Parallelnotizen. Solche Zusätze treffen wir z. B. I 1, 23 zu Ophir und Chavila; 21, 13, wo das Selbstgespräch David's mehr ausgeführt wird; V. 15; 27, 33; II 3, 1, eine Verherrlichung des Berges Morijah, vergl. Berach. 26 b; 5, 10, wo die Gesetzestafeln beschrieben; 28, 3, wo aus Anlaß der hagadischen Erzählung von der Errettung Hezekiah's aus dem Feuer — welche wohl aus der Lesàrt II Kön. 16, 3 את בנו העביר statt des chronistischen בניו entstanden — ein ganzes Register von Männern, die aus dem Feuertode gerettet wurden, angebracht wird. — Nach Sanhedr. 93 a beruht die sagenhafte Errettung des Hohepriesters Josua und Ver=

brennung der falschen Propheten Achab und Ssedekiah auf einer sonderbaren Combination von Jeremi. 29, 22 und Zachar. 3, 2 —. Endlich 33, 11 f., wo die Geschichte von der Reue und Buße Manasseh's nach Sanhedr. 101 b und 103 a wieder ausgeschmückt wird.

In all diesen hagadischen Erweiterungen und Ausschmückungen zeigt sich unser Targumist keineswegs als träger Erbe der hagadischen Schultradition; vielmehr ist er vielfach bestrebt, dieselben fortzubilden, zu erweitern und zerstreute Elemente oder verschiedene Deutungen zu einem Ganzen zu vereinen. Während wir für manche seiner Deutungen, besonders in den genealogischen Theilen oft um den Nachweis der Quellen verlegen werden, so bemerken wir anderwärts eine Verschmelzung verschiedener Meinungen von Auslegern nach dem später zur Geltung kommenden hermeneutischen Grundsatze: אלו ואלו דברי אלהים חיים. So vereint er z. B. I 20, 2 (vergl. zu II 23, 11) die in Abod. Sara 44 a aufgestellten Meinungen über die Krone David's im Gewicht eines Kikar, die des R. Jose ben Chanina, daß ein Magnet sie in der Luft schwebend gehalten habe, so daß sie nicht so schwer in's Gewicht fiel und die des R. Elieser, daß sie durch einen Edelstein ein Talent Goldes werth war, nicht aber so viel gewogen hätte. Oder 21, 15 gewährt er den Deutungen, was Gott „gesehen“ habe, das sein Erbarmen bewirkt habe: ראה אפרו של יצחק oder ראה יעקב אבינו oder ראה בית המקדש allesammt, nur nicht der daselbst verworfenen weniger idealen Erklärung: ראה כסף כפורים, nebeneinander Raum.

Recht sichtbar ist das Wachsen und Sichfortbilden der Manassehsage auch in unserem Targ. zu II 33, 12 f. Während nämlich die Soferim in den Zeiten des politisch lebendigen Parteihaders, wie wir oben sahen, gegen die sadokäische schönfärberische Ehrenrettung Manasseh's Widerspruch erhoben, hören wir im 3. nachchristl. Jahrhdt. Rabbi Jochanan in Sanhedr. 103 a sprechen: „Wer Manasseh die Seligkeit abspricht, macht die Kraft der Bußübenden erschlaffen.“ Manasseh wurde somit auch im rabbinischen Kreise zum Muster eines argversündigten und durch Buße wieder selig gewordenen Menschen. Das Widerstreben der früheren Zeit gegen die Anerkennung der Bußfähigkeit Manasseh's wurde zu einer Phase seines eigenen Seelenlebens umgestaltet und kehrte in Gestalt eines Kampfes der strafenden Gerechtigkeit Gottes mit seiner Barmherzigkeit in der Hagada wieder. Eine, wie es scheint, alte

pharisäische, sarkastische Lesart ויחתר statt ויעתר לו wurde zu Gunsten Manasseh's ausgelegt: ויחתר ויעתר מבעי ליה מלמד שעשה לו הקב״ה מחתרת ברקיע כדי לקבלו בתשובה מפני מדת הדין, sagt uns der Talmud das. Im Midr. Ruth p. 4, vergl. Debarim Rabba p. 2 und Pirke de Elieser p. 43, werden auch seine Qualen und Folter im Bauch eines eselförmigen Feuerkessels, sein Gebet und seine Reue, die grollende Härte der Engel und die Gnade Gottes geschildert; dabei wird der vielbesprochene Satz (s. Sanhedr. 90a): וַיְשִׁיבֵהוּ ירושלים gedeutet, durch den Leseversuch וַיְשִׁיבֵהוּ, als Hiphil von נשב, der vielleicht mit der versuchten Lesart ויחתר in einem gewissen Zusammenhang gestanden hat. Unsere targumistische Paraphrase verschmilzt nun diese verschiedenen Deutungen in ihrer Weise: ועבד הרכא ומחתרתא ··· ושמע צלותיה ··· ואיתכפיעת מולתא (der eselförmige Kessel spaltete sich!) ואזדיע עלמא במימריה ונפקת רוחא מביני כנפי כרוביא ונתביה בגזרת מימרא דיי״ וחזר למלכותיה לירושלם ותב בכל לביה קדם יי״:

Wir sehen schon aus dem Bisherigen, daß der Boden des biblischen Textes, auf dem die alte Exegese sich aufbaut, so sicher und frei von Schwankungen nicht ist, wie Viele anzunehmen geneigt sind. Jene inneren bewegenden Ursachen, die bei der vielfach umgestaltenden Uebersetzungsthätigkeit mitgewirkt haben, haben auf den massoretischen Text einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt. Versuchen wir daher nach Würdigung der Eigenthümlichkeiten unseres Targums und der bei der Auslegung wie bei der Feststellung des Textes vorwaltenden Motive überhaupt,

B. die Textesgrundlage unserer Version und deren Werth für die Kritik des massoretischen Textes der Chronik zu prüfen und näher zu bestimmen.

Denn es ist bei der Bezeichnung abweichender Lesarten eine gewisse Vorsicht vonnöthen. Man hat sich vorzugsweise zu hüten, jene Art von Abweichungen, die in der freien eben erörterten Uebersetzungsmethode begründet sind, als andere Lesarten anzusehen, selbst dann, wenn die übrigen Versionen dieselben zu bestätigen scheinen. Dagegen dient eine vergleichende Herbeiziehung der anderen Versionen, nach Ermessen des Verhältnisses, in dem sie gegenseitig an Alter und Ursprünglichkeit stehen, theils zur Constatirung ursprünglich abweichender Lesarten, theils zur Erkennung umgestal=

tender Motive, die hier und da sich geltend gemacht haben, als wichtiges Vehikel.

Stellen wir also die ganze Reihe der abweichenden Lesarten unseres Targums, die von einiger Bedeutung sind, zusammen auf, und versuchen wir im Einzelnen eine Scheidung zwischen ursprünglichen und absichtlichen Abweichungen so gut als es thunlich ist vorzunehmen, da hier manchmal nach subjectivem Ermessen und nicht immer mit wissenschaftlicher Evidenz zu Werke gegangen werden kann:

I. B. Cap. 1, V. 1 ist die L. A. זה ספר היחס אדם שת אנוש, die aus dem Targ. des Erfurt. Cod. hervorging, schon in der Einleitung besprochen.

V. 29 hat d. T. נבט nicht als andere L. A., sondern als Uebers. von נביות und so ist auch im Jerus. zu Genes. 25, 13 für das corrupte נבוי zu lesen; vergl. d. T. zu Ezech. 27, 21 so für קדר. —

V. 30 läßt die Uebers. אדרומא die L. A. תימן errathen, die auch LXX und Syrer für תימא haben. —

V. 41 steht zwischen der massoret. Form חַמְרָן und der pentateuchischen חֶמְדָּן die vom T. (Wilkins) gebotene חֶמְרָן in der Mitte, vergl. LXX: Ἐμερών. —

V. 50 hat der ältere Targumcodex (Beck) mit d. Syr., Vulg. und Codd. die pentateuchische Form פעו, die LXX dahier u. zu Genes. 36, 39 die merkwürdige פעור! — Das. die Pentateuch-L. A. הדר nur von dem weniger beglaubigten Wilkins'schen Targ. wiedergegeben, sehen wir mit der Chronik L. A. הדד durch eine etymologisirende hagadische Deutung: מתגאה ומהדר ausgeglichen, vergl. den Jerus. zur Genes. — Irrthümlich schließt Petermann (De duab. pentat. paraphr. p. 25) aus der Deutung מאן הוא דהבא auf die L. A. מִי זהב wie beim Syrer; die regellose Hagada erlaubt sich vielmehr מֵי זהב = מאי zu deuten! —

Cap. 2, 6 hat d. T. mit den LXX, Syr., Vulg. und Codd. statt unseres ודרע die bessere L. A. der Könige I 5, 11 ודרדע. —

V. 18 scheint das T. mit d. Syr. (u. Arab.) d. L. A. הוליד את עזובה אשתו את יריעות gehabt zu haben, wogegen LXX mit der Mass. את עזובה אשה ואת lesen, jedoch anstatt הוליד übersetzen = לקח. Die Vulg. vermittelt beide L. A. —

V. 21 hat d. T. für בן ששים — בר שתין ושית, vergl. LXX: ἑξήκοντα πέντε. —

V. 24 übers. d. T. ganz ähnlich dem Syrer: ומן בתר כדין מית חצרון בבית כלב בריה באפרת, als ob sie gelesen hätten: ואחר מֵת; eine bessere L. A. als diese und die kaum verständliche massoretische bieten die LXX: ואחר מות ח׳ בא כלב אל אפרת, von welcher L. A. auch Schemoth Rabb. p. 40 noch Kenntniß hat. Allem Anschein nach liegt hier eine Anzahl von Textesumgestaltungen in VV. 18, 19, 24 u. 50 — vergl. 4, 1! — vor, die wir hier bloß andeuten, nicht ausführen können, und nach der urspr. Anlage der genealogischen Tabelle war bisher von Kaleb noch keine Rede, sondern von seinem Vater Cheßron, als dessen Frau Ephrath, die Mutter des Chur, vorgeführt wurde. Daß sie aber dem Kaleb nach des Vaters Tode zur Frau werden sollte, war auch als genealogische Ausdrucksweise der späteren Anschauung zu anstößig und der Aenderung bedürftig. —

Cap. 4, 7 hat d. T. (Wilk.) als vierten Sohn der Chel'ah וקוץ eingeschaltet, so daß sich וקוץ הוליד V. 8 besser anreiht; das *Κωέ* der LXX läßt dafür die Vermuthung zu, daß וקוץ aus ותקוע entstanden ist. —

V. 10 liegt wohl auch eine soferische Korrektur in ועשית מרעה וג׳ vor, welches einen Folgesatz zum vorausgehenden אם bildete und wahrscheinlich ein Gelöbniß enthielt, auf יעצב — Bildniß (?) anspielend. In dem bereits entstellten Satz lesen die LXX מַדָּעָה *γνῶσις*, uns. T. mit Mechilt. Ende d. Mass. Amalek = מְרֵעִים; der Syrer versucht wieder anders zu lesen. —

V. 12 weist die Deutung אנשי סנהדרין רבתא auf die auch von den LXX gebotene L. A. אנשי רכב, vergleiche zu 2, 55 d. Targ., hin. —

V. 17 versucht d. T. für das corrupte ותהר את, wofür die LXX noch die richtige L. A. ויתר הוליד haben, — zu lesen: ותהר מאתו מרים. — Die Satzverschiebungen von V. 13, 15 u. 18 haben auch die LXX schon; beim Syrer ist die Unordnung ganz maßlos. —

V. 23 haben Targ. u. LXX noch במלכתו gelesen. —

V. 41 fällt die Uebersetzung des Volksnamens והמעונים durch מדורי auf, wofür der Syrer, der auch die בני חם in V. 40 beseitigt, והמַּעְיָנִים = Quellen liest. Wir sehen hier gegen die noch bis zu Hezekiah's Zeit am Leben gebliebenen Urvölker Bedenken obwalten, und stellen geradezu als urspr. L. A. wieder her: ויכו את אהלי חם ואת המעונים. —

Cap. 5, 12 hat d. T. mit den LXX gelesen: ויענַי הַשֹּׁפֵט בבשן. D. Wilk. T. vermittelt beide L. A.: ויענַי ושפט דיינַי ב׳ statt ויענַי דיינא. Der Syr. hat auch für ושפם im 2. Satztheile ושפט gelesen und setzt die Deutung in dem Sinne fort. —

V. 22 sei die gute L. A. des Syrer's hervorgehoben: חללים רבים נפלו מאהליהם — במלחמה!

Cap. 6, 13 (V. 28) versucht d. T. hinter ובני fälschlich אלקנה einzuschieben, das Richtige hat der Syrer: ובני שמואל יואל הבכור והשני אביה. —

C. 7, 6 hat d. T. mit LXX, Syr., Vulg. vor בנימין noch das nothwendig geforderte בני. —

C. 9, 5 liest d. T. wie LXX richtiger הַשֵּׁלָנִי für הַשִּׁלֹנִי der Mass. und des Syr. —

V. 41 hat d. T. nach 8, 35 ebenso wie der Syr., Arab., Vulg. ואחז richtig eingeschoben zum besseren Anschluß an den folgenden Vers.

C. 11, 15 u. 20 u. C. 12, 4 übers. d. T. regelmäßig das in שלושים corrumpirte Wort שלישים, vergl. 12, 18, richtig durch das annähernd allgemeine Appellativ גבריא, weil es noch שלישים las, vergl. Syr. zu 11, 15 u. d. T. zu II Sam. 23, 18. —

C. 13, 2 hat d. T. für das schwierige ומן י״י אלהינו נפרצה gerade keine andere L. A., doch wird durch die massoretische Abscheidung des נפרצה zum folgenden Satztheil eine Unsicherheit bewerkstelligt und die Lücke durch אית רעוא zu ergänzen gesucht. Die LXX u. Vulg. dagegen lesen ומן י״י אל׳ נפרצה = נחרצה εὐοδώθη, und auch der Syr. theilt noch so ab. —

V. 6 hat d. T. mit d. Syr. noch עליו nach II Sam. 6, 2 in dem tendenziös entstellten Satz beibehalten; vergl. Geiger's „Urschrift" S. 295 f. —

C. 14, 5 vermehrt sonderbarer Weise d. T. die Zahl der Söhne David's noch um einen Namen: אלידע. Dieser ist oben 3, 8 u. II Sam. 5, 15 nur eine Korrektur-Variante für das ältere בעלידע. Wie dieser Namen, ist aber auch bei genauerem Vergleich אלישוע nur eine Variante für אלישמע und אליפלט für אלפלט und נגה und נפג für יפיע, welche sämmtlich irrthümlich hier und dort einzeln in den Text geriethen. Durch diese 3 Namen und den ersten יבחר nebst den 4 Söhnen der Bathseba stellt sich uns die richtige Zahl 9 für die in Jerusalem geborenen Söhne David's wieder her. Siehe oben 3, 8 u. vergl. den Syrer das. –

V. 15 übers. d. T. קול הצעדה durch קל מלאכיא דאתיין לסיועתך, als ob es הסעדה gelesen hätte; dies ist so wenig der Fall, als der Syrer dahier oder der Targumist in der Parallelstelle II Sam. 5, 24 bei der Uebersetzung קל צוחתא wirklich הצעקה gelesen hat. Beides ist ein euphemistischer Versuch, um den sinnlichen Ausdruck für die Herankunft der Gottheit zu beseitigen. Die LXX versuchen sich an הסערה. —

C. 16, 4 übers. d. T. משרתים passend mit משבחיא = משררים. —

C. 17, 5 verräth die Uebers. d. T. den ursprünglichen Wortlaut in unserer wie in der Parallelstelle II Sam. 7, 6 ואהיה מתהלך מאהל אל אהל וממשכן אל משכן, an der man ihres anthropomorphistischen Charakters wegen, verschiedentliche Aenderungsversuche in der Mass. wie in LXX und Syr. machte. —

V. 17 zeigt in der hiesigen massoretischen Fassung im Vergleich zu der der Versionen und der ganz entstellten Parallelstelle II Sam. 7, 19 das Vorwalten dogmatischer Aenderungsversuche. Die Uebers. d. T.: ואחזיתני למיקם בסדר חבריא läßt den Leseversuch erkennen: והראתני בתור מרעים; der Syrer in seinem: בני נשא דעבדין דחלתך zeigt d. L. A. והראתני במורא האדם und die LXX übersetzen, als hätten sie gelesen: והראתני במראה אדם והעלתני. Vergleichen wir das in der „Urschrift" S. 339 f. zu מראה, dem als „göttliches Gesicht" anstößig gewordenen Ausdruck, Gesagte, so liegt die Vermuthung nahe, daß der ursprüngliche Text: והראתני במראה אלהים, später in במראה אדם ומעלה geändert, gelautet haben mag! —

V. 21 hat d. T. noch לו statt לך nach der Samuel'schen Stelle beibehalten; vergl. zu der tendenziösen Umgestaltung des Verses die „Urschrift" S. 288 f. —

V. 22 übers. d. T. und der Syr. ותתן durch ואתקנתא = ותכֹנֵן II Sam. 7, 24. —

C. 18, 6 hat d. T. (Wilk.) mit den LXX, Syr., Vulg. אחי מלך = II Sam. 8, 17; wogegen das Beck'sche T. mit der Mass. אבי מלך. —

C. 19, 8 liest d. T. richtig mit LXX u. Syr. צָבָא הגברים; vergl. dagegen II Sam. 10, 7. —

C. 20, 3 übers. d. T. u. d. Vulg. das rauhe וישר — er zersägte, als hätten auch sie die gemilderte L. A. II Sam. 12, 31 vor sich gehabt: וישם; der Syrer = ויסר. —

V. 4, 6, 8 hat d. T. für הרפא neben der verallgemeinernden Uebersetzung von ילדי הרפא durch גבריא, die auch der Syr. hat,

ערפה zu lesen versucht, welche Identificirung auch in Ruth Rabb. p. 2 sich findet. Besonders auffällig dürfte jedoch die Wiedergabe des Namens beim Syrer sein in V. 6 u. 8 durch מסרניתא und גרפא. Sollte hieraus nicht gefolgert werden, daß diese Giganten der altpalästinensischen Mythe, deren Spuren der Jerus. zu Deut. 2, 11 und zu Genes. 14, 13 aufweist, ein so langes und zähes Leben geführt haben, daß noch die späten Versionen die Erinnerung an die „buhlerische" Gigantenmutter, der der phönizische Monat מרפאים geweiht war, wegzuwischen bemüht sind?! —

C. 21, 10 übers. d. T. נוטה durch רמי, welches dem נוטל in II Sam. 24, 12 entspricht und nach der beidermaligen Uebers. der LXX: *αἴρω* und des Syr. מיתי auch hier wohl נוטל lautete. —

V. 12 liegt in dem Worte נספה ein Korruptel vor aus dem Samuel'schen נֻסְךָ, welches LXX und Vulg. auch hier wiedergeben und das plene נסכה geschrieben war. Diese ungewöhnliche Wortform gab zu dem Korruptel einerseits und andererseits zu der targumistischen Uebers. Anlaß: מפך ושלהי = Fliehen und Ermüden, eine Uebers. von נס und כה[י] nach der oben unter 1, c bezeichneten Methode der Silbenspaltung. —

C. 24, 4 hat d. T. d. L. A. des Syr. u. Codd. לבית אבותם, wie es die Symmetrie des Verses erforderte. —

V. 5 hat d. T. mit LXX, Vulg. u. Syr. die vorzuziehende L. A. einiger Codd. מבני אלעזר ומבני איתמר. —

V. 15 übers. d. T. בית האספים durch שקפיא, als stünde הספים. Eine solche Variante dürfte V. 16, vergl. V. 17, wirklich in den Text gekommen sein u. auch bei den LXX zu auffälligen Wiederholungen Anlaß gegeben haben. —

C. 29, 28 hat d. T. statt וימלך die nicht zu billigende L. A. וַיַּמְלֵךְ. —

Buch II, C. 1, V. 5 hat d. T. u. Syr. d. massor. L. A. שָׂם mit Sin, die LXX u. Vulg. noch mit Schin. Dies scheint auf einer tendenziösen Aenderung zu beruhen, wie eine solche in V. 13 stattgefunden hat, wo מהבמה, wie LXX u. Vulg. allein richtig haben, in לבמה geändert ist. In David's späterer Zeit noch das משכן י״י oder אהל מועד außerhalb Jerusalem's befindlich zu wissen, scheint Bedenken erregt zu haben. —

C. 2, 3 liest d. T. den erklärenden Zusatz להקדיש לו — לשם י״י als Niphal לְהִקָּדֵשׁ. —

V. 9 hat d. T. mit den LXX, Syr., Vulg. für das sinnlose מכות noch מ[א]כלת gelesen, wenn es übers. פִּירנוּס. —

V. 12 übers. d. T. den aus אביבעל in אבי und 4, 16 in אביר geänderten Eigennamen mit רבא und an der anderen Stelle mit רביה (im Wilk. T., im Beck'schen T. dafür אבוהי); die LXX übersetzen es hier wörtlich und 4, 16 lesen sie ויביא dafür! —

C. 3, 11 u. 12 hat d. Wilk. T. mit ein. Codd. האחד für das mehr bezeugte האחר der Mass., das das Beck'sche T. mit den übrig. Verss. hat. —

C. 4, 11 hat d. T. statt הסירות die L. A. I Kön. 7, 40 הכירות. —

C. 5, 3 hat d. Wilk. T. hinter המלך mit einigen Codd. u. d. Syr. den Namen שלמה, dagegen stimmt das Beck'sche T. mit der Mass. —

V. 5 liest d. T. mit den übrigen Verss. für הכהנים הלוים, das der späteren Hermeneutik immer einige Schwierigkeit machte, weil das Prädikat überflüssig schien, mit dem vav copulativ. והלוים, was auch einige Codd. haben und was ein oft versuchter Ausweg war, so auch in den Versionen zu 23, 18; 30, 27; Jerem. 33, 18; Ezech. 43, 19 sogar in Sifre zu Deut. 17, 9 und vergleiche die massoretische L. A. I Kön. 8, 4 והלוים, siehe Kimchi. —

C. 6, 13 hat wenigstens der Syr. und die LXX für das ungehörige כיור noch כיון = Standort gelesen. —

V. 22 hat d. T. mit LXX und Syr. noch das in der Mass. fehlende vav erhalten: ובא ואלה. —

C. 7, 21, wo die anstößige Drohung: והבית הזה יהיה לעיים sowohl hier wie I Kön. 9, 8 nur vom Syrer beibehalten worden, bietet unser Targ. eine Vermittlung des Korrektels und des ursprünglichen Wortlauts, vergl. d. T. zu d. Kön.: והבית הזה אשר היה עליון יהיה לעיים. —

C. 8, 16 übers. d. T. und die übrigen Vers. עד היום = מן; vielleicht haben sie so gelesen, siehe dagegen Parchon's Lexic. s. v. עד. —

C. 9, 14 übers. d. T. mehr im Anschluß an den Texteslaut I Kön. 10, 15 die Worte מאנשי התרים והסחרים מביאים, die nur im chronistischen Stil hebräisch klingen, vergl. d. Syr. u. d. Targ. dort mit uns. Vers.; Thenius wollte nach den LXX lesen: מענשי רדוים. Nach dem Syrer dahier מכסא דמדינתא möchte man lieber die näher kommende urspr. L. A. מענשי הערים oder ממכס ver=

muthen, wofür das ὑποτεταγμένων der LXX und das ארגוניא das Targ. wie des Syr. eine mildernde Umschreibung ist, ebenso wie ומסחר der Könige schon eine Aenderung möglicherweise von ומשכר ist. —

C. 10, 5 hat d. T. mit LXX, Syr. für unser עוד gelesen עד. —

V. 14 hat d. Beck. T. bloß איקר nicht auch איבא wie Wilk. richtig hat; vielleicht haben wir hier die fehlerhafte L. A. אכביר statt הכביר, von der im Kimchi und Michlol Jophi die Rede ist und bei de Rossi wegen einig. Codd. —

V. 16 fehlt im Beck'schen T. das Wort ראו ebenso wie in LXX, Vulg. und vielen Codd. de Rossi; das Wilk. T. dagegen hat es mit dem Syr.

C. 11, 23 liest d. T. statt וַיָּבֶן, welches nach den LXX, הבין und zum vorhergehenden Vers zu lesen ist, וַיִּבֶן — ובנא. —

C. 13, 9 liest d. T. mit der Mass. כהנים כעמי הארצות und übers. es durch das heidnische כומריא; dafür haben LXX und Syr. noch die richtige L. A. מֵעמי.

V. 10 und 11 wurde die freie Zusammenstellung והכהנים · · · והלוים במלאכתם מקטרים לי״י עלות beanstandet; die LXX schieben vor במלאכתם ein vav ein, die Mass. und der Syrer vor מקטרים; das Targ. hat aber auch das ם von במלאכת abgeschieden, so daß der Satz ganz von dem Folgenden getrennt erscheint. Für עלות übers. das T. קטורת בוסמין, damit von etwas ganz Neuem in diesem Verse die Rede sei. —

C. 16, 4 übers. d. T. אבל מָיִם mit אבל ממערבא, es hat also מִיָּם gelesen. LXX und Vulg. lasen Ἀβελμαΐν wie die Mass.; der Syrer hat auch hier die L. A. von I Kön. 15, 20 אבל בית מעכה und es wäre nicht unmöglich, daß unser מים aus der Abreviatur בי״מ entstanden ist. —

V. 14 hat d. T. das hinter במרקחת מעשה offenbar ausgefallene רקח noch gelesen. —

C. 18, 29 liest d. T. mit d. Syr. Vulg. und zum Theil LXX dahier und LXX zu I Kön. 22, 30 richtiger: אתחפש ואבוא. —

C. 20, 1 hat d. T. mit LXX richtig gelesen מהמעונים welches es übers. מן אדומאי der Zusatz דאיתחברו עם עמונאי ist schon eine Vermittlung mit der mass. L. A. nach dem Midrasch; siehe d. Commentare und vergl. oben zu I 4, 41 und zu II Chr. 26, 8. —

V. 20 liest d. T. ותאמנו statt im Niphal fälschlich im Hiphil, wenn es übersetzt: והימנו באורייתיה; wohl mehr aus Unkennt-

niß der Bedeutung des Niphal, die uns vielleicht den schönen Satz in Jes. 7, 9: אם לא תאמינו כי לא תאמנו entstellt hat [1]). —

V. 25 haben LXX, vergl. Vulg. und Syr., die L. A. וימצאו בהם לרוב ורכוש ובגדים uns. T. stimmt mit der schlechteren L. A. der Mass. —

C. 21, 17 liest d. T. statt יהואחז mit LXX, Syr. אחזיהו vergl. 22, 1 u. V. 6. —

V. 19 übers. d. T. sonderbarer Weise כעת צאת הקץ, als hätte es צֹאת gelesen, דעבד צרכיה יתיר מן קציה. —

C. 22, 2 hat d. T. die falsche L. A. der Mass. ארבעים ושתים; der Syr. und die LXX, vergl. den Ἄλλος in d. Hexapla, עשרים ושתים. —

C. 23, 5 gleicht d. T. die L. A. שער היסוד mit der L. A. סור in II Kön. 11, 5 aus; der Syrer scheint [הסיר[ים gelesen zu haben: דטבחא. —

C. 24, 14 hat d. T. die gewiß vorzuziehende L. A. וקערות für das unpassende והעלות, welches freilich auch die LXX haben. —

C. 25, 8 bietet das T. auch eine korrektere L. A. für den offenbar entstellten Vordersatz: כי אם בא אתה עשה חזק למלחמה, nämlich für die sinnlosen Worte עשה חזק die passenderen עם שבט אפרים; doch wird auch diese L. A. von LXX und Vulg. nicht bestätigt, da sie dafür die nicht minder passenden Worte להתחזק [עם אלה] haben. Die Unsicherheit der Lesarten läßt uns eine Aenderung erkennen, deren Tendenz leicht zu errathen ist, und wir irren sicherlich nicht sehr vom ursprünglichen Wortlaut ab, wenn wir den vorhergehenden Vers schließen mit den Worten: כי אין י״י עם ישראל und unseren beginnen lassen: כי אם בא אתה עם כל בני אפרים להתחזק במלחמה יכשילך האלהים לפני אויב.

V. 16 hat d. T. statt נתנוך 1. Pers. plur. majestat. fälschlich נְתָנוּךָ 3. Pers. plur. gelesen. —

V. 20 hat d. T. für das gekürzte ביד zu lesen versucht: בידו, während man das hart klingende [למען תתם ביד] ישראל einfach ausgelassen hat; der Syrer verfährt so mit dem ganzen Satz. —

V. 23 hat d. T. LXX und Syr. Vulg. die richtige L. A. הַפִּנָּה wie II Kön. 14, 13. —

---

[1]) Vgl. he-Chaluz V, 91 und Ztschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. B. XV S. 417. G.]

V. 24 übers. d. T. בני התערבות einmal mit d. Targ. zu II Kön. 14, 14 רברבניא als stünde התרבות und dann dem Wortsinn gemäß: דמתמשכנין גביה. —

C. 26, 5 versucht d. T. LXX und Syr. die L. A. המבין בראת אלהים [המבינו]; die Hexapla dagegen hat uns auch eine der LA. der Mass. entsprechende Uebers. eines Ἄλλος, vermuthlich Aquilas, bewahrt: ἐν ὁράσει θεοῦ. Nur der Talmud führt uns auf die sichere Spur des urspr. Textlauts, wenn er Sota 48a den Vers erklärt: מאי לאר באורים ותומים לא בנביאים, daß hier wirklich von מראות die Rede ist, und wir glauben daher diesen Vers in die Kategorie der von Geiger a. a. O. S. 339 besprochenen Stellen setzen und lesen zu sollen: המבין במראות אלהים. —

V. 7 zieht d. T. das Wort בעל herunter und liest בגרר ובעל מעון (Beck בגדר). Die LXX lesen für גור בעל bloß צור. —

C. 28, 3 hat d. Beck. T. die L. A. ויעבר mit LXX Syr. und wie II Kön. 16, 3 als Milderung für ויבער, worüber Geiger a. a. O. S. 305. —

V. 16 liest d. T. mit LXX, Vulg. Syr. wie II Kön. 16, 7 אל מלך אשור. —

V. 19 hat d. Beck. T. die einzig gerechtfertigte L. A. vieler Codd., der LXX Syr. Vulg. אחז מלך יהודה. Wilk. hat d. falsche mass. L. A. ישראל. —

V. 23 hat d. T. bloß אלהי ארם gelesen; die LXX אלהי מלך ארם. —

C. 29 V. 10 beginnt eigentlich mit על זאת עתה עם לבבי, wie LXX und ein Ἄλλος der Hexapla noch zeigen; aber schon d. T. und eine Glosse in den LXX hat dieses den guten Entschluß schwächende על זאת mit der Mass. hinaufgeschoben zum vorigen Satze. —

C. 30 V. 18 und 19 hat zu Gunsten der späteren halachischen Satzung über das im Zustande der Unreinheit darzubringende Passahopfer eine sonderbare Entstellung erfahren. Der logische Zusammenhang fordert folgende Satzstellung: כי מרבית העם . . . לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב ולא כטהרת הקדש: כי התפלל יחזקיהו עליהם לאמר י״י הטוב יכפר בעד כל לבבו הכין לדרוש האלהים י״י אלהי אבותיו: וישמע י״י אל יחז׳ ויכפר את העם. Der biblische Bericht erzählt nämlich, daß, nachdem die nothwendige Vorbereitung zur Passahfeier am ersten Monate nicht beendet worden war, auch die im zweiten Monate stattgefundene Feier

nicht ganz schriftgemäß in der vollsten Reinheit Seitens der ganzen Gemeinde begangen wurde, daß Hezekiah jedoch dieselbe vollziehen ließ, in Rücksicht darauf, daß Gott „die edle Absicht" als Entschuldigungsgrund für den Ausnahmefall anerkennen werde. Diese nichts weniger als buchstabentreue Gesetzeserfüllung erschien den Soferim nicht würdig des frommen Hezekiah und man versuchte dahin eine Aenderung vorzunehmen, daß die doppelte Vernachlässigung der religiösen Norm weg- und die V. 3 erwähnte Unregelmäßigkeit mit der V. 18 erwähnten zusammenfiel, so daß die stattgefundene Unregelmäßigkeit bloß darin bestand, daß wegen Unreinheit Vieler aus der Gemeinde das Passahopfer im zweiten Monate — und das hieß nach Einigen sogar: im zweiten Nissan desselben Jahres, siehe oben! — dargebracht wurde. Weil dies aber unnöthigerweise geschah, da die Halacha lautet: יחיד עושה פ״ש ואין צבור עושה פסח שני — so betete Hez., daß Gott sühne: „Jeden der Gott sein Herz zugewendet habe — ולא כטהרת הקדש — auch wenn er nicht nach der Reinheit von Heiligem verfahren sei"; so lesen noch LXX. Ein anderer Leseversuch lautete: יי״ הטוב יכפר בעדו, wie die Ausführung in Sanhedr. 12 zeigt: מ״י · חזקיה עיבר את השנה מפני הטומאה וביקש רחמים על עצמו שנ׳ י״י הטוב יכפר בעד [ו!]. Diese wenig beglaubigte LA. wurde von der Massora verdrängt und uns blieb das abrupte בעד zu Ende des Satzes, wo Syr. und Targ. dem alten Sinn näher kommen durch Einschaltung der Worte עם ישראל. —

C. 32, V. 5 hat d. T. den Ausdruck על המגדלות ולחוצה in der Bedeutung darüber hinaus nicht erkannt und versucht die unbegründete LA. עליו מגדל׳. —

V. 22 liest d. T. mit LXX und Vulg. statt וינהלם die Worte וינח להם; der Syr. führt uns auf das ursprünglich Richtige: מיד ס׳ ומיד כל מבהלם מסביב. —

V. 30 l. d. T. מֵעֲרבה mit dem Zere das Mem statt des Pathah und übers. ממישרא, desgl. 33, 14, vergl. LXX *πρὸς λίβα* und *ἀπο λιπὸς* neben der Variante *κατὰ νότον* an der 2. Stelle. —

C. 34, 6 bietet der Syr. und die LXX noch die richtige L. A. ברחבתיהם; d. Targ. hat schon die geänderte mass. L. A., liest jedoch בְחָרְבתיהם — ב׳ צדיותהון. —

V. 9 liest d. T. (Wilk.) וישְׁבֵי wie das Keri und so LXX. Syr. Vulg. —

V. 10 hat d. T. Beck mit LXX Syr. Vulg. und Codd. עָשֵׂי statt des Singular עשה. —

V. 14 übers. d. T. das Anstoß gebende מצא durch אפיק = הוציא; vergl. die Aenderung ויקרא בו V. 18 für ויקראהו II Kön. 22, 10, bei LXX noch nicht. —

V. 21 liest d. Beck. Targ. mit LXX Vulg. Syr. דברי י״י, Wilk. mit Mass. דבר. —

V. 22 hat d. T. richtig עם zwischen אשר המלך. —

C. 35 V. 4 l. d. T. wie das Keri הכינו, LXX und Syr. wie das Kethib הִכּוֹנוּ. —

V. 12 לבֹּקר ist schon oben besprochen. —

V. 21 hat das Targ. das die Pronominalendung nachdrücklich betonende אתה gewiß gelesen, aber nicht in seiner Bedeutung erkannt; daher verfährt es dem Grundsatz gemäß: divide et impera, und da gibt ihm לא עליך einen Satz und אתה היום wieder einen. Der wirkliche Sinn des Textes ist: Nicht Dir gilt es heute, sondern meinem gegnerischen Hause — zu בית מלחמתי vergl. איש מלחמות תעי II Sam. 8, 10 —, denn Gott hat bloß beschlossen Dich — durch Berührung deines Grenzgebiets — zu beunruhigen; so laß bei dem Gott, der mit mir ist, ab von mir, damit er Dich nicht verderbe . . . . Aber . . er hörte nicht auf die Worte Necho's aus dem Munde Gottes. — Diese Sätze, die die Gottheit mit dem heidnischen Necho in nähere Berührung setzen als mit dem frommen jüdischen König, haben natürlicherweise Anstoß erregt und man war verlegen, ob man das אלהים im heidnischen oder heiligen Sinn zu nehmen habe. Allerdings lag im letzteren Satz eine Anerkennung für פי אלהים und doch konnte man אלהים אשר עמי im Munde des Heiden nicht für קדש ansehen. Man erklärte Anfangs alle 3 Namen für heidnisch, wie d. Targ. in sehr gezwungener Weise freilich thut, und nahm den jedesmaligen Artikel האלהים weg; die LXX lassen Necho von האלהים reden, den biblischen Erzähler V. 22 bloß von einem אלהים. Der Syrer dagegen und die Mass. nehmen אלהים אשר עמי im heidnischen Sinn, die anderen beiden als קדש sieh. Mass. Soferim p. 4, 9. Das I Ezrabuch 1, 25 und 26 nimmt ohne Anstand alle als heilige. — Die L. A. פרת daselbst wie in LXX und Targ. sind nur Leseversuche für das nicht verstandene על בית מל׳. —

V. 25 l. d. T. für das vermuthlich nur im freudigen Sinne

gekannte השרים והשרות fälschlich mit dem Sin. Vgl. LXX und Ezrabuch; der Syr. liest: הישרים והישרות. —

C. 36, 17 hat d. T. als Uebers. von וישש — ארכונא, vielleicht bloß zur Vermeidung der Tautologie von זקן es metaphorisch erklärend; die LXX lassen es ganz aus, Syr. und I Ezr. scheinen וירנק gelesen (oder es so verstanden? vergl. jedoch zu Hiob 15, 10!) zu haben. —

Wir haben hier eine beträchtliche Reihe zum Theil sehr gewichtiger und zum Theil sehr lehrreicher Abweichungen und werthvoller Lesarten, die eine kritische Exegese nicht unberücksichtigt lassen darf. Indem wir so eine reiche Aehrenlese hiermit der Kritik vorlegen, hoffen wir manchem Bedächtigen von der Ergiebigkeit unseres Bodens eine bessere Meinung gegeben zu haben.

(Schluß folgt).

VIII.

Noch ein Wort über den Hebräerbrief.

Der in die christlichen Begründungsschriften als kanonisch aufgenommene Brief an die Hebräer, sagte ich an einer früheren Stelle (Bd. VII, S. 121), ist ein ächt sadducäisches Document, Schriftdeutung und Gedankengang eines Priesters, der sich selbst den Glauben an das begonnene messianische Reich zurechtlegt und die Anhänger seiner alten Richtung für diesen neuen Glauben empfänglich zu machen sucht. Ich habe diese Behauptung daselbst in Kürze aus dem ganz eigenthümlichen Gedankeninhalte dieses Briefes und seiner eigenen Art der Beweisführung nachzuweisen und den ganzen historischen Proceß, welcher sich bei der Entstehung des Christenthums innerhalb der verschiedenen jüdischen Parteien vollzog, darzulegen versucht.

Es dürfte nun vielleicht die Bezeichnung des Briefes als eines „sadducäischen" Documentes beanstandet und die Modificirung dahin verlangt werden, daß er zwar von einem Priester ausgegangen sei, der in der Gesinnung seines Standes wurzelte, Tempel, Opferdienst und Priesterheiligkeit als Mittel- und Zielpunkt — der nunmehr durch das Christenthum verrückt worden — betrachtet, ohne

11*

daß er jedoch den specifisch=sadducäischen Parteiansichten gehuldigt habe. Solcher Priester gab es gewiß viele, und wir begegnen bis in die späte Zeit hinein priesterlichen Pharisäern, die eine vermittelnde Stellung einnahmen. Von entschiedenen sadducäischen Tendenzen finden wir allerdings, mit Ausnahme des Uebergewichtes, welches auf Priester und Priesterdienst gelegt wird, in dem Briefe Nichts, ja man könnte im Gegentheile in der weitläufigen Besprechung über die Vorzüge der Engel (Cap. 1 und 2), in dem festen Glauben an die Auferstehung (6, 2) eine entschiedene Abweichung von sadducäischen Meinungen erblicken.

Gegen diese Modification habe ich an sich Nichts zu erinnern; die Hauptsache bleibt, daß ein Priester mit den seinem Stande nothwendigen Anschauungen spricht, daß wir die Stellung eines solchen zum neu erstandenen Glauben an die Erfüllung der messianischen Erwartungen kennen lernen, und es kommt weniger darauf an, ob derselbe der sadducäischen Partei=Nüancirung fester oder loser anhing. Ein entschiedenes Abgehn freilich von sadducäischen Ansichten sehe ich bei dem Vfr. gleichfalls nicht. Wenn er die Würde der Engel zugiebt, so widerstreitet dies sicher nicht sadducäischen Annahmen. Die Sadducäer können unmöglich die Existenz der Engel und ihre hohe Stellung in der göttlichen Weltordnung gegenüber den deutlichen Aussprüchen der Schrift in Abrede gestellt haben; sie haben wohl nur als Männer der Verwaltung, als staatsmännische Vertreter einer „realen Politik" den schwärmerischen Glauben an das immer wiederkehrende wunderbare vermittelnde Eingreifen derselben in die Angelegenheiten der Menschen, an deren sichtbaren Schutz abgelehnt, sie haben, weniger wundersüchtig als die Pharisäer, deren Behauptung und Erwartung, daß die Engel immer bereit seien, ihnen zur Förderung ihrer Zwecke beizustehn, kühl von sich gewiesen. Dies schließt aber nicht den Glauben aus, daß die Engel, deren Dasein und Wirksamkeit nach dem Auftrage Gottes nicht geleugnet wird, in früherer Zeit, wenn Wunder geschehen, als Vermittler gedient haben, ja daß durch sie auch die Offenbarung und die Lehre den Menschen zugekommen (2, 2). Diese Ansicht sehen wir bei den Gebildeten der alten Zeit, die den unmittelbaren Verkehr Gottes mit den Menschen fern zu halten sich gedrungen fühlen, überall hervortreten, und ebenso finden wir bei den geistigen und wohl auch leiblichen Nachkommen der Sadducäer, bei den ältesten Karäern, diese Behauptung sehr entschieden fest=

gehalten, und namentlich erfahren wir von dem alten Benjamin Nahawendi, der meistens die alten sadducäischen Ansichten sehr treu wiedergiebt, daß er gelehrt habe, Gott habe die Welt durch einen Engel geschaffen[1]). Nun aber erhebt gerade unser Verf. Jesus hoch über die Engel und dürfte daher recht adäquat die Ansicht der Sadducäer repräsentiren, welche die Engel keineswegs leugnen, ihnen aber eine jede Selbstständigkeit absprechen und sie blos zu willenlosen Vollstreckern göttlicher Gebote, zu vermittelnden Werkzeugen machen.

Anders freilich ist es mit dem Glauben an die Auferstehung; von diesem wird einmüthig bezeugt, daß er von den Sadducäern verworfen worden. Allein es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, daß der Widerspruch gegen diese Lehre in der staatlichen Stellung der Sadducäer begründet war und mit deren Aenderung auch dahinschwand. Die Sadducäer lebten in der realen Gegenwart, von ihr befriedigt, jedenfalls ganz ihren Angelegenheiten hingegeben und setzten ihre Hoffnung nicht auf eine wunderbare Erneuerung der Verhältnisse, also auf eine Auferstehung. Als jedoch ihre Herrlichkeit dahinsank, als mit der Auflösung des jüdischen Staates ihre höhere Stellung aufhörte, sie die Wiedererlangung dieser ihrer bevorzugten Stellung nur von einer dunkeln Zukunft hoffen konnten, da war gewiß gerade bei ihnen die messianische Erwartung und mit ihr die Aussicht auf eine Auferstehung sehr lebendig. So sehen wir denn auch, daß die Samaritaner, die ehedem mit den Sadducäern in der Leugnung der Auferstehung übereinstimmten, später den Widerspruch gegen diese Lehre völlig aufgegeben, und die Epigonen der Sadducäer, die Karäer, wehren mit aller Entschiedenheit den Verdacht von sich ab, daß auch sie etwa nicht mit der Auferstehungslehre übereinstimmten. Diejenigen Sadducäer nun, welche sich zum Christenthume bekehrten, welche damit ihre priesterlich-privilegirte Stellung, überhaupt ihre ganze Sonderstellung als Sadducäer aufgaben, mußten natürlich jeden Gedanken an einen Widerspruch gegen den Auferstehungsglauben, der sich ja zuerst in Jesus bewährt haben sollte, aufgeben, und so kann es uns nicht auffallen, daß unser Verf., wenn auch aus dem

---

[1]) Vergl. Juda Hadassi in Eschkol ha-Kofer Alphab. 98 Buchst. ק f. 41d, auch den Karäer, dessen Worte Dukes im Orient 1850 Lbl. 32 S. 309 anführt.

Sadducäismus hervorgegangen, dennoch diesen Glauben ganz einfach voraussetzt.

Ob der Verf. vor oder nach der Zerstörung des Tempels gelebt, darüber ist die christliche gelehrte Welt sehr getheilter Ansicht. Irgend einen Beweis, den Brief hoch hinauf zu datiren, sehe ich durchaus nicht. Daß er von Opfer- und Priestervorschriften spricht als wenn sie noch Gültigkeit hätten, ist überhaupt nur bei dem Pressen des Buchstaben aus seinen Worten herauszubeuten. Aber selbst wenn er es thut, so beweist Dies blos, daß damals noch die Verbindlichkeit der Vorschriften, wenn sie auch nicht alle ausgeführt werden konnten, in ihrer ganzen Strenge festgehalten wurde, und dem begegnen wir ja auch in dem ganzen thalmudischen Judenthume. Aber gerade daß er nur von der Stiftshütte und ihren Einrichtungen spricht, niemals aber von dem noch zu seiner Zeit befindlichen Tempel, beweist, sollte ich meinen, daß er zu einer Zeit geschrieben, in welcher gar Nichts mehr vor Augen stand und Alles blos aus dem pentateuchischen Gesetz, als maßgebend für einen jeden Tempel, entnommen wurde. Wenn er „das goldne Rauchfaß" in das Allerheiligste versetzt (9, 4), so drückt er sich freilich etwas ungenau aus, da der Räucheraltar zwar eng an das Allerheiligste gerückt war, aber doch außerhalb desselben sich befand; der Verf. wird zu seinem ungenauen Ausdrucke dadurch verleitet, daß die Räucherung am Versöhnungstage durch den Hohenpriester im Allerheiligsten vollzogen wurde.

Natürlich stand der Verf. bei der Auffassung der Bibelstellen auf dem Standpunkte seiner Zeit und bezog sich auf die alten biblischen Angaben nach der Art, wie sie im damaligen Leben der Juden galten. Die christlichen Gelehrten könnten sich viele Untersuchungen und Vermuthungen ersparen, wenn sie sich an diese Voraussetzung hielten. So ist es nicht befremdlich, wenn der Verf. sagt (7, 27. 10, 11), der Hohepriester bringe jeden Tag ein Opfer für sich selbst dar (vergl. Wilibald Grimm: Zur Einleitung in den Brief an die Hebräer, in Hilgenfeld's Zeitschrift 1870 Heft 1 S. 57), da die thalmudische Auslegung von 3 Mos. 6, 13 sich dahin ausspricht, daß zwar der gewöhnliche Priester ein Mehlopfer nur darzubringen habe, wenn er sich zum ersten Male zum Priesterdienste anschickt, der Hohepriester aber ein solches täglich darzubringen verpflichtet sei, und ist dieses unter dem Namen חביתי כהן גדול bekannt. Ebensowenig darf es auffallen, daß der Verf. das Manna-

krüglein und den Stab Aaron's im Allerheiligsten sich befinden läßt (9, 4; vergl. Grimm a. a. O.), da dieselben ja eben, nach Anleitung biblischer Aussprüche, der Tradition als in der Bundeslade aufbewahrt galten, was natürlich mit dieser nach der Zerstörung des ersten Tempels Alles verschwunden.

Wenn man aus solchen Angaben, denen man erst ein ihnen gar nicht angehöriges fremdartiges Gepräge aufzudrücken bemüht ist, die ausschweifendsten Schlüsse zieht, so ist es erfreulich, daß der Gelehrte, welcher in neuester Zeit den Brief bespricht, Wilibald Grimm (a. a. O. S. 19—77), mit nüchternem Sinne solche Folgerungen abweist. So zerstreut er (S. 57 ff.) die Träume, welche man sich gebildet von den Beziehungen des Briefes auf den Oniastempel zu Leontopolis ebenso wie man Hinweisungen bei Philo finden wollte, ganz glücklich. Nur hätte er wohl daran gethan, wenn er auch seine frühere Annahme, als seien die Verfasser der beiden Makkabäerbriefe „orthodoxe Alexandriner" und hätten die Tendenz, ihren Landsleuten Ehrfurcht vor dem jerusalemischen Tempel einzuflößen, nicht hier (S. 54) wiederholt hätte. Manchen christlichen Gelehrten bleiben nun einmal die neueren jüdischen Forschungen, ohne welche jedoch weder die Apokryphen noch die neutestamentlichen Schriften zum vollen Verständniß gelangen können, unbekannt, jedenfalls von ihnen unbenützt. Wie Grimm gar Nichts von meinen schon vor 13 Jahren angestellten Untersuchungen über die Makkabäerbücher zu wissen scheint, so hat er auch keine Ahnung von meiner Andeutung über Ausgangspunkt und Richtung des Hebräerbriefes, die, meines Dafürhaltens, ihn weit sicherer geführt haben würde. Dem priesterlichen Verf. gilt es vor Allem, Jesus als den Hohenpriester und zwar weit höheren Ranges als alle ehemaligen aharonidischen und seinen Opfertod als das heiligste, ein für alle Mal genügende, keiner Wiederholung bedürftige, ja alle Tempelopfer aufhebende Opfer nachzuweisen. Das ist natürlich auch der Sinn von 10, 29, wenn er sagt, daß der die höchste Strafe verdiene, welcher das Blut des Bundes, in dem er geheiligt worden, d. h. eben den Opfertod Jesu, als *κοινόν*, als gemein, nicht geweiht, betrachte. *κοινόν* ist die Uebersetzung von חֹל (Ezech. 42, 20), der Gegensatz von קֹדֶשׁ, also das Gewöhnliche, Nichtgeheiligte. So gebraucht auch Marcus (7, 2) den Ausdruck „gemeine Hände", *χεῖρες κοιναί*, für solche, die nicht vor dem Genusse einer Speise gewaschen worden (*ἄνιπτοι*); es sind eben die

Hände im gewöhnlichen Zustande. Mit der Bezeichnung des Opfertodes Jesu als eines *κοινον*, gemeinen, ist für den Verf., der darin das heiligste Opfer erblickt, das Schlimmste ausgesagt. Es ist daher ebenso falsch, wie überflüssig, wenn Grimm (a. a. O. S. 39) meint, der Verf. rede von Solchen, welche „das Bundesblut, in welchem sie geheiligt sind, für unrein, also den Tod Jesu für die gerechte Strafe eines gemeinen Frevlers ansehen!" Eine solche Schärfe liegt durchaus nicht in dem Ausdrucke; dem Priester steht ein Gegenstand schon tief genug, wenn er nicht priesterlich geweiht ist, und ebenso dem Pharisäer, der sich möglichst die Priesterbräuche und damit die Priesterweihe aneignen will, wenn er auch nicht von Aharon's Geschlecht ist. Schriftsteller, die aus diesen Anschauungen hervorgehn, bedienen sich daher des Ausdruckes *κοινόν* in dieser prägnanten Bedeutung, unser priesterlicher Verf. wie der vollständig noch im Judenthume stehende Marcus, während Matthäus (15, 2) und Lucas (11, 38), die sich bereits aus dem Judenthume herausgelebt haben, bei derselben Erzählung diesen Ausdruck nicht kennen.

15. März.

Recensionen.

1. החלוץ (He-Chaluz). Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Alterthumskunde. Von O. H. Schorr. Achter Jahrgang. Frankfurt a. M. 1869. 178 S. 8.

Der größte Theil dieses Heftes (die ersten 120 Seiten wie die Zusätze von S. 167 an) ist wiederum der Untersuchung gewidmet über den Zusammenhang des Judenthums mit dem Parsismus oder vielmehr über die Entlehnungen, welche das erstere aus dem letzteren gemacht. Meine Bedenken gegen diese etwas raschen Zusammenstellungen und Analogieen habe ich schon früher (diese Ztschr. Bd. IV S. 70—74) ausgesprochen; sie haben Hrn. Schorr's Zuversicht nicht erschüttert (S. 79), und ich muß zu meinem Bedauern bemerken, daß seine erneuten Behauptungen ebensowenig meine Bedenken besiegt, daß sie sie noch eher verstärkt haben. Es wäre allerdings recht wünschenswerth, wenn competente Kenner des par=

sischen Alterthums die Aufstellungen Hrn. Sch.'s einer unbefangenen Prüfung und Sichtung unterwerfen würden; Hr. Sch. beklagt sich darüber (S. 86), daß die christlichen Gelehrten jüdische Schriften so wenig beachten. So wohl begründet dieser Vorwurf ist, insofern namentlich das theologische Gebiet in Betracht kommt, so ungerecht ist die Anforderung an Männer, welche das iranische Studium pflegen, daß sie des neuhebräischen Styles kundig sein und Schriften, die in diesem künstlichen Dialekte abgefaßt sind, benützen sollen. Vielmehr hat man das Recht zu verlangen, daß jüdische Gelehrte, welche innerhalb der neueren Wissenschaft stehn, in deren Anschauungen geistig leben, auch ihre dahin bezüglichen Arbeiten in einer lebenden Sprache abfassen. Das Neuhebräische kann und darf höchstens nur zur Vermittelung unter denjenigen jüdischen Gelehrten dienen, die ihre Bildung auf der Grundlage des ganzen historischen jüdischen Literaturgebietes gewonnen haben. Will Hr. Sch. seine parsischen Studien diesem Kreise zugänglich machen, so mag er dieselben in das neuhebräische Gewand kleiden; aber freilich wird er dann Wenige finden, die ihm zu folgen wissen, die die Vorbereitung haben, seine Behauptungen wenigstens insoweit zu controliren, um sich ein Urtheil bilden zu können. Wenn er jedoch sein Augenmerk auf den Kreis von Sachkennern richtet, wenn er mit Spiegel und Andern sich auseinandersetzen will, so muß er mit ihnen auch in ihnen verständlicher Zunge verkehren. Dann würden auch wir Andern, die wir dem Zend, Pehlevi u. s. w. fern stehn, durch die vor uns geführte Rede und Gegenrede zur Klarheit gelangen. Bis dahin müssen wir unser Urtheil suspendiren und können höchstens unser Bedenken äußern, wenn die Untersuchung in das uns bekanntere Gebiet fremdartige Elemente einzuführen sucht.

Wie bemerkt, habe ich bereits früher Verwahrung eingelegt gegen die zu weit getriebenen gesetzlichen Entlehnungen, welche das Judenthum aus dem Parsismus gemacht haben soll. Dasselbe gilt von den sprachlichen Erklärungen. Es ist natürlich, daß in die Sprache der Juden zur Zeit als sie unter parsischer Oberherrschaft standen, manche Worte aus der Sprache des herrschenden Volkes eingedrungen sind und dort dauerndes Bürgerrecht gewonnen, auch dann sich erhalten haben, als der Einfluß des Parsismus längst geschwunden war. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn auch später Würdenträger, Beamte u. s. w. ihre alten par=

sischen Namen beibehalten haben, ohne daß man mehr in irgend einer Beziehung zu den Parsen stand, daß man weiter von dem Amte eines סגן, eines גזבר spricht, ohne daß man den parsischen Ursprung dieser Worte ahnte. Ist etwa unsere Wissenschaft darum heute noch von gegenwärtigen arabischen Einflüssen beherrscht, weil wir eine ganze mathematische Disciplin mit dem Namen „Algebra" bezeichnen, weil wir von Zenith und Nadhir in der Astronomie sprechen und vieles Aehnliche, noch heute (zumal in Spanien) der Verkehr mit den Arabern ein ununterbrochener, weil der Admiral die Seemacht befehligt und der Algazil noch sein Amt unter diesem Titel weiter verwaltet? Ebenso selbstverständlich ist es, daß dann wieder später in der babylonischen Gemara sich der Einfluß des Parsischen geltend machte und neue sprachliche Einwanderer sich einbürgerten. Allein auch hier scheint mir Hr. Sch. in seinen Zusammenstellungen (S. 98 ff.) das Maß zu überschreiten. So ist (zu S. 108) אסתקר in Khethub. 62 b (nach der Lesart des Aruch) offenbar nichts Anderes als nach seiner aramäischen Bedeutung: da er aufblickte, so bleibt (das.) אסתרא der griechische Stater und ist nicht aus dem Pehlevi zu erklären. Ebenso ist zu Gittin 65 b gewaltsam das Pehlevi herbeigezogen (S. 174, Zusatz zu S. 101). Es handelt sich dort um den Unterschied zwischen פַּטְרוּה, Pael, und פִּטְרוּה, Kal, und um die Verschiedenheit in der Aussprache der Vocale zwischen den Palästinern und den Babyloniern: Erstere neigten sich bei beiden Vocalen, dem a und dem i, wenn sie rasch ausgesprochen wurden, zum E-Laute, so daß die zwei Formen nicht genügend zu unterscheiden waren, während die Babylonier sie schärfer aussprachen und eine Verwechselung nicht möglich war. So ist (S. 109) בגן, schreien, klagen, ein ganz gewöhnliches syrisches Wort, deßgleichen ברחא, vgl. die Scholien des Barhebräus zu Hiob 28, 18 (ed. Bernstein p. 14 u. ed. Schröter p. 2 N. 2); so ist בּרשאן im Tharg. 1 Sam. 19, 24 gewiß richtig von Levy mit „geistesverwirrt" nach dem Syrischen erklärt, wie es schon Menachem ben Chelbo bei Raschi im Namen eines Arabers auffaßt, und ist diese Erklärung eine Umschreibung des Thargum für das indecente „nackt". — Es ist doch sicher gewaltsam, in dem üblichen דורון nicht einfach *δῶρον*, sondern ein erträumtes pehlevisches Wort sehen zu wollen (S. 111). וטיב (S. 112) ist das arab. وَطْبٌ, Schlauch, hier Samenbehälter. So ist חשי oder

חשאי Schabb. 140a ganz richtig mit Raschi zu übersetzen: ich empfand, wie es schon Koheleth 2, 25 vorkommt, und der parsische Zuzug (S. 112) ist ganz unnütz. טלמא, Laib Brod, ist auch syrisch, טרא, wie Aruch Schabb. 108b liest, ist gleichfalls syrisch und wird für das hebr. טרח gesetzt, heißt demnach bestreichen (vgl. noch 3 Mos. 11, 42. 48; 2 Chr. 34, 10. 11), während תרא dem hebr. שרה entspricht und einweichen heißt (vgl. Chronik des Dionysius 163, 1; Barhebräus 527, 20). Wozu bei כיף (S. 113) von der bekannten aramäischen Bedeutung: Fels, abzuweichen ist, sieht man wahrlich nicht ein. Möglich ist wohl, daß בן מגרסת ebenso wie das griechische Bagoas baktrischen Ursprungs sind und das Wort dort geradezu einen Verschnittenen bezeichnet; allein wie Bagoas bei Josephus in Alterth. XVII, 2, 4 doch offenbar ein Eigenname ist, so auch sicher בן מגרסת in Mischnah Jebam. 8, 4, und dürften wohl beide Personen identisch sein, indem gerade der von Josephus berichtete Glaube von des Bagoas zurückkehrender Mannheit die Halachah veranlaßte, für dessen Frau die Schwagerehe zu verlangen. מזריא kehrt im Jerusalemisch-Syrischen transponirt wieder als ܙܡܪܐ. פרג, sich ergötzen (S. 117), ist syrisch; רעי, Unrath, ist nichts Anderes als das bibl. ראי und bedarf keiner baktrischen Analogie (S. 119), und שתת heißt nicht: waschen, sondern herabfließen.

An diesen einzelnen Beispielen dürfte es genügen, um den Eifer abzukühlen, mit dem iranische Eindringlinge aufgesucht werden. Daß es bei Hrn. Sch. an scharfsinnigen und gelehrten Bemerkungen nicht fehlt, die Beachtung verdienen, versteht sich von selbst. Dennoch begleiten wir ihn lieber in den ihm früher ureignen Gebieten, wenn er die jerusalemische Gemara beleuchtet, Schätze des Mittelalters aufgräbt, mit frischem und heiterem Muthe die Winkelzügigkeit unerbittlich verfolgt, und wir bedauern es, daß nur der geringste Theil dieses Heftes solchem Stoffe gewidmet ist.

23. Sept.

2. Studien über jüdische, insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie von Dr. A. Schmiedl. Wien 1869. VIII u. 332 S. 8.

Mit dem rubricirten Buche, wie es sich als „Studien" giebt, können wir unsere volle Befriedigung ausdrücken. Es behandelt in 16 Abschnitten verschiedene religionsphilosophische Probleme nach

Maßgabe der jüdisch-mittelalterlichen Philosophie, mit Kenntniß des Materials und mit Unbefangenheit, nur selten mit kritischer Beurtheilung, also in objectiver Darstellung, die, wenn sie auch nicht Neues giebt, den mit dem Gegenstande bisher nicht Vertrauten sehr wohl orientirt. Freilich würde dieser Zweck besser erreicht und häufige Wiederholungen, wie sie jetzt vorkommen, würden erspart worden sein, wenn die Behandlung eine mehr methodische, systematisch zusammenfassende und geschichtlich gegliederte wäre. Die philosophischen Probleme stehn im engsten Zusammenhange, eine abgesonderte Betrachtung eines jeden einzelnen widerstrebt ihrem innersten Wesen; der Einfluß der vorausgegangenen Lösungsversuche auf die folgenden Denker ist ein so nothwendiger, daß das Verständniß späterer Gedankenreihen nur durch die Kenntniß der in früheren Systemen angeregten möglich ist, und zugleich wirkt auch der Gang der Weltereignisse bestimmend auf die Denkweise ein, so daß derselbe nicht außer Betracht bleiben darf.

So hätte z. B. was hier als dreizehnter Abschnitt (S. 262 ff.) nachhinkt, am Anfange einleitend besprochen werden müssen. Der Hr. Verf. wirft sich da die Frage auf: „Was hat den Aristotelismus in der jüdischen Religionsphilosophie so populär gemacht?“ Er erkennt es wohl, daß die Frage richtiger dahin zu bestimmen ist, was Aristoteles zum Beherrscher des ganzen, auch außerjüdischen Mittelalters, also zunächst unter Moslems dann auch in der Christenheit, gemacht. Da die Kenntniß der griechisch-philosophischen Werke im Originale unzugänglich geworden, nur die des Aristoteles, und auch sie mittelbar, in arabischer Uebersetzung vollständig vorlagen, so konnten sie allerdings nur die geistige Nahrung bilden, den Boden bieten, auf welchem die Denker ihre Operationen anstellten. Allein die Frage kehrt dann dahin zurück: Wieso kam es, daß gerade die Werke des Aristoteles vorzugsweise zur Uebersetzung gelangten und in solcher sich verbreiteten, während die des Platon — von dem hier allein noch als einem ebenbürtigen Nebenbuhler des Aristoteles die Rede sein kann — nur theilweise übersetzt wurden und die Uebersetzungen wenig Verbreitung fanden? Herr Schmiedl glaubt, der Charakter der aristotelischen Metaphysik als einer besonders theologischen, die in ihr maßgebende Fassung des Gottesbegriffes sei der herrschenden religiösen Richtung sehr homogen gewesen, und Dies habe deren Alleinherrschaft bewirkt. Dennoch muß er selbst andererseits zugestehn (S. 268 ff.), daß die

psychologischen, namentlich eschatologischen Begriffe wie die ethischen Anforderungen in einem bedenklichen Zwiespalte mit den religiösen Anschauungen standen, der entweder zu einer sehr mit Widerstreben aufgenommenen Beschränkung dieser oder zu höchst gezwungenen Versuchen, einen Einklang zwischen ihnen herbeizuführen, drängte.

Wenn schon dieses verhindert, die Bevorzugung des Aristoteles in der Homogeneität seines Systems mit den herrschenden religiösen Ansichten zu finden, so tritt dieser Lösung noch in höherem Grade der Charakter der platonischen Philosophie und die Geschichte entgegen. Der platonische Idealismus stellt den Gottesbegriff voran, so daß man sich zu ihm nicht analytisch mühsam emporarbeiten muß; er ist vielmehr im Bewußtsein vorhanden, und von ihm aus geht dann alle Entwickelung in Sein und Denken aus. Das stimmt weit mehr mit den positiven Religionen, als der nüchterne voraussetzungslose Aristotelismus. So befähigt auch den Platonismus seine geistige Vertiefung und Innerlichkeit, seine Unsterblichkeitslehre und sein ethisches Pathos, sowie auch seine Anleitung zur Vergeistigung der populären Vorstellungen weit mehr sich dem positiv-religiösen System anzuschmiegen, er befriedigt daher dessen Anforderungen weit mehr. In der That sehen wir denn auch zuerst die Philosophie des Platon ihre Versöhnung mit der Religion feiern. Der jüdische Alexandrinismus erbaut sich auf platonischen Grundlagen, der Neuplatonismus dringt in die ersten christlich-philosophischen Versuche ein, ja Aristoteles selbst muß sich solcher neuplatonischen Umdeutung fügen und gelangt auch später, als er in Uebersetzungen herrschend wird, nur in dieser Fassung zur Geltung.

Was jedoch dann den Platonismus verdrängte, war der Umstand, daß Platon's Denkweise und Schriften auf's Engste mit dem griechischen Geiste und der griechischen Sprache verknüpft sind. Seine dichterische Darstellungsweise, sein Anlehnen an griechische Mythen, sowie die ganze subjective und nationale Eigenart seiner Gedankenentwickelung eröffnen demjenigen das Verständniß seines Ideenganges, machen nur dem möglich sich in denselben hineinzuversetzen, welcher gleichfalls im griechischen Geiste heimisch ist. Das war nun wohl der Fall selbst bei den Anhängern des Judenthums oder des Christenthums, so lange die griechische Sprache herrschend war. Sobald aber diese mehr und mehr aus dem Leben schwand, wurde das Verständniß der platonischen Schriften auch von Seiten

ihres Inhalts mehr unzugänglich, dem Uebersetzer stellen sich ganz besondere Schwierigkeiten entgegen, und wenn er sie nothdürftig überwunden, so bleiben die Schriften dem Leser dennoch fremd. Ganz anders Aristoteles in seiner durchaus nüchternen Klarheit. Die Form seiner Schriften war so plan, so allgemeinmenschlich, daß sie — abgesehen von der Schwierigkeit, welche überhaupt philosophische Darstellungen darbieten — allen Denkenden zugänglich waren, sich für alle Sprachen eigneten. Dennoch mußten sie von Seiten ihres Inhaltes, um der religiösen Geistesrichtung angemessen zu sein, sich einer gewissen neuplatonischen Umdeutung anpassen. Wir brauchen kaum darauf aufmerksam zu machen, wie sehr die Einsicht in diese Vorgänge auch Schlaglichter auf die ganze philosophische Entwickelung der Zeit, namentlich auch im Judenthum, wirft.

Dadurch, daß der Stoff in dem Buche zerlegt ist, sind, wie gesagt, sonst unnöthige Wiederholungen unvermeidlich gewesen, und der Vfr. muß oft einen neuen Ansatz machen, wenn er bei jedem einzelnen Problem die abweichende Ansicht eines Philosophen einführt, und diesen selbst nochmals charakterisiren. Dennoch gelangt man nicht zu einer eindringenden Erkenntniß namentlich derjenigen Denker, welche ihren eigenthümlichen Weg gehen, wie Gabirol, Crescas, Albo, der zwar kein selbstständiger Denker, doch in Abwehr und Polemik gegen das dogmatische Christenthum zu mancher abweichenden Ansicht gedrängt wurde. Selbst von Maimonides, der als der systematischste Kopf, als Resultat des ganzen vorangegangenen Denkprocesses erscheint, dem alle auf ihn folgenden Geschlechter nachgehn, theils voll huldigend, fast mit Aufgabe aller Selbstständigkeit, theils an ihm herumdeutend, hie und da sich wider ihn sträubend und dennoch unter ihn sich beugend, selbst von ihm erhalten wir keine übersichtliche Auffassung.

Im Ganzen freilich bewegen sich die Denker des Mittelalters innerhalb des engumschriebenen Kreises, der ihnen einmal gezogen ist und den sie zu verlassen nicht wagen. Es liegen ihnen fertige religiöse und praktische Ergebnisse vor, wie die positive Religion sie aufgestellt hat; sie können dieselben prüfen, sich mit ihnen auseinandersetzen, aber sie dürfen sie nicht alteriren, müssen in deren Umdeutung mit größter Vorsicht zu Werke gehn. Der Glaube an die biblischen Wunder z. B. ist für sie verbindlich, und in ihnen findet sogar Maimonides einen entscheidenden Beleg für den zeitlichen Anfang der Schöpfung. Die Auferstehung muß ihnen fest=

stehen, so sehr sie an deren Modalitäten herumarbeiten mögen. Die Verbindlichkeit des ganzen Gesetzes, ohne daß irgend eine Umgestaltung möglich sei, bis auf die kleinste thalmudische Satzung war ein unverbrüchliches Dogma, und so mußten auch metaphysische wie ethische Grundsätze daran einen Maßstab finden. — Die Grundlage, die auf diesen und ähnlichen Voraussetzungen errichtet ist, muß man stets in Betracht ziehen, wenn man sich die damalige philosophische Bewegung erklären will. Natürlich unterläßt dies auch Hr. Schm. nicht, und er geht auch hie und da auf religionsphilosophische Anklänge im Thalmud und auf den durch ihn zum Ausdrucke gelangten allgemeinen jüdischen Volksglauben ein. Jedoch geschieht dies, meines Bedünkens, nicht genügend, und zugleich waltet, wenn der Vfr. die Besprechung dieses thalmudischen Standpunktes unternimmt, ein bedenkliches apologetisches Streben ob, von dem er sich für die mittelalterlichen Philosophen mit Recht nicht bestimmen läßt.

Wir können hier auf diesen Gegenstand, der eine umfassende Betrachtung nöthig macht, nicht näher eingehen und wollen beispielsweise blos zwei Bemerkungen anknüpfen. Im letzten Abschnitte (S. 319 ff.) spricht der Vfr. „gegen den Aberglauben", und da vermissen wir gerade etwas sehr Wichtiges. Allerdings ist biblisch Zauberei, Todtenbeschwörung u. dgl. untersagt, von Dämonen kommt kaum in ihr etwas vor, der Verkehr mit ihnen wird auch, wenn davon die Rede ist, perhorrescirt; der Thalmud folgt natürlich hierin im Allgemeinen der Bibel, obgleich er manchen Aberglauben dennoch in sich duldet, ja hegt. Aber Zauberei, Dämonen u. s. w. erschienen dem Thalmud nicht als wesenlose Dinge, denen blos die irregeleitete Phantasie eine Macht beilegt, vielmehr erblickt er in ihnen wirkliche Mächte, mit denen der Verkehr jedoch als ein schädlicher, als ein in Gottes Rechte eingreifender verboten ist. Die Philosophen des Mittelalters wollen nun zwar davon Nichts wissen, sie wollen Verbot und Betrachtung derselben als nichtiger Wesen identificiren, aber sicher nicht nach Anschauung des Thalmuds, und sobald die Philosophie ihr Uebergewicht verliert, tritt auch wieder die Ansicht in den Vordergrund, daß derartige Werke sündhaft, nicht aber der Glaube an ihre Wirksamkeit irrig sei.

In dem Abschnitte über „die vermenschlichenden Ausdrücke in der Bibel" (S. 239 ff., besonders S. 245 ff.) berührt der Vfr. auch die Anwendung, welche die Philosophen von dem thalmudischen

Kanon machen: die Thorah redet nach der Sprache der Menschen, um aus ihr die Berechtigung zu ziehen, jeden anthropomorphischen und anthropopathischen Ausdruck vergeistigend umzudeuten. Es ist dem Vfr. nicht unbekannt, daß die Anwendung der thalmudischen Regel in diesem Sinne nicht in dem Geiste des Thalmuds liegt, der sie vielmehr auf einige ganz andere und vereinzelte Fälle einschränkt, wie Dies in meiner früheren wissensch. Zeitschrift (Bd. V) erschöpfend nachgewiesen ist und auch sonst darauf zurückgekommen wurde. Wenn der Vfr. dennoch dem Satze auch thalmudisch diesen Inhalt zuweisen will, so ist dies nur ein Resultat falscher Apologetik, die der Wahrheit Eintrag thut. Richtiger wäre gewesen, wenn er Sätze wie לשבר (לשכך) את האזן und ähnliche angezogen hätte.

Genug! Bei aller Achtung für die hohe Geisteskraft, für das kühne Streben der mittelalterlichen jüdischen Philosophen kehren wir von ihrem Studium mit der betrübenden Einsicht zurück, daß sie die Fesseln, welche sie einengten, nicht zu brechen wagten, nicht zu brechen vermochten, sie lösten sie ein wenig, erweiterten sie, blieben jedoch selbst von ihnen umwunden und konnten um so weniger Andere befreien; ihre widernatürlichen, weil innerlich widersprechenden, Versuche, frei zu sein und dennoch die Fesseln nicht abzuschütteln, mußten unfruchtbar bleiben, den Gegensatz nur schärfer herausfordern und zu neuer Nietung der Fesseln veranlassen. Man erkannte es wohl, wie ein philosophirender Kabbalist aus dem vorigen Jahrhundert es naiv ausspricht (vgl. hier S. 235): הטבע והפשט היו בעוכרינו, die Annahme des Naturgesetzes wie des natürlichen Schriftsinnes, sie sind es, die unsere (der Gläubigen) Ruhe stören. Ja, die Philosophen gebrauchten diese beiden Waffen, aber sie waren mit beiden nicht vertraut genug, sogar war ihnen der wörtliche Schriftsinn ohne Zuhülfenahme der ihnen fast ganz unbekannten historischen Kritik oft mehr störend als fördernd. Die Strenggläubigen wie die Mystiker aber suchten mit aller Entschiedenheit das Recht dieser Waffen in Abrede zu stellen. Erst nun nachdem die Naturkenntniß zu festerer und tieferer Begründung, das Bibelwort zu richtigerem Verständnisse gelangt ist, die historische Kritik sich immer mehr ihre Berechtigung erkämpft, die rechte Auffassung des biblischen Inhalts ermöglicht, die Erstarrung löst, die religiöse Bewegung, auf biblischem Grunde verharrend, von ihrer Gebundenheit befreit wird, erst nun wird der Boden für den

philosophischen Anbau geebnet sein. Die reiche mittelalterliche Literatur wird nun belehrende Anregungen, vielfachen Stoff darbieten, aber maßgebend wird sie uns nimmer sein können.

12. October.

3. Zur Sprache des Thalmud.

1. Thalmudische Terminologie, zusammengestellt und alphabetarisch geordnet von A. Stein. Prag 1869. XIII und 61 S. gr. 8.
2. Fremdsprachliche Redensarten und ausdrücklich als fremdsprachlich bezeichnete Wörter in den Thalmuden und Midraschim. Eine philologische Studie von Dr. Adolf Brüll. Leipzig 1869. 58 S. 8.

Wir lernen in dem Vfr. der Erstlingsarbeit unter Nr. 2 einen ernststrebenden jungen Mann kennen, der seine auf verschiedenen Gebieten erworbenen Kenntnisse zu gegenseitiger Aufhellung zu verwenden sucht. Zu den mannichfachen Versuchen in neuerer Zeit, die aus dem Griechischen, Lateinischen, Persischen und sonst in die Sprache der Gemaren und Midraschim eingegangenen, großentheils entweder schon im Volksmunde oder durch Abschreiber corrumpirten Wörter nach den Grundsprachen zu erklären, gesellt sich die kleine Schrift als neuer Beitrag hinzu, der freundlich aufgenommen zu werden verdient, da der Vfr. mit seinem Gegenstande und der ihn behandelnden Literatur vertraut ist.[1])

Von größerer Bedeutung ist Nr. 1. Die Schulausdrücke, welche in der Gemara verwendet werden, sind aus den mündlichen Discussionen entstanden, haben sich durch den häufigen Gebrauch und in der Lebhaftigkeit des persönlichen Gedankenaustausches oft zu einer mehr den Inhalt andeutenden als klar aussprechenden Kürze abgeschliffen. Indem dem geübten Thalmudkenner der Sinn dieser Ausdrücke wohl geläufig ist, hat man bei der bisherigen Art des Thalmudunterrichtes kaum daran gedacht, dieselben nach ihrer sprachlichen Seite näher zu betrachten und zu erklären. Für die gegenwärtige Stufe der wissenschaftlichen Behandlung, welche dem Thalmudstudium angedeihen zu lassen sehr an der Zeit ist, namentlich auch für den Unterricht an Schüler, welche nunmehr daran

---

[1]) Zu S. 27 bemerken wir, daß אחוה nicht אַחְוָה (achwah), sondern אֲחוּהִ(י) zu lesen und „sein Bruder" zu übersetzen ist.

gewöhnt sind, einen jeden Satz sich auch nach seinem Wortgefüge klar zu machen, ist es von besonderer Wichtigkeit, diese änigmatisch zusammengepreßten Ausdrücke nach ihren Bestandtheilen und nach der Entstehung der ihnen beigelegten Bedeutung zur Klarheit zu bringen. Indem Hr. Stein Dies unternimmt, macht er einen sehr verdienstlichen Anfang zur Lösung einer Aufgabe, welcher bisher auch in den thalmudischen Wörterbüchern nur sehr geringe Aufmerksamkeit zugewendet worden.

Als einen willkommenen, mit hingebendem Ernste unternommenen Versuch begrüßen wir daher die vorliegende Arbeit des Vfrs., die freilich noch sehr der Ergänzung, auch mannichfach der Berichtigung bedarf. Ueber die Abgrenzung des Stoffes wollen wir nach der einen Seite hin mit dem Vfr. nicht rechten, obgleich er viele Wörter aufnimmt, die durchaus nicht Termini sind. Nach der andern Seite hin fehlt jedoch auch Vieles, was hier nicht übergangen werden durfte und wofür theilweise schon mein Glossar zu den „Lesestücken aus der Mischnah" (Breslau 1845) Genügendes an die Hand gegeben hätte. So sind z. B. die verschiedenen Anwendungen von אמר unter diesem Worte ganz übergangen, wie das häufige שנאמר vor der Anführung einer biblischen Belegstelle, das ואומר vor einer zweiten Belegstelle, das עליו הכתוב (הוא) אומר bei der Anwendung einer Bibelstelle auf einen speciellen Fall, namentlich bei ethisch-haggadischen Aussprüchen, besonders das ziemlich schwierige תלמוד לומר, das unter תלמוד drüberhin angeführt und sehr ungenügend erklärt ist. Dort heißt es: תלמוד heiße Anweisung, Andeutung, daher der Ausdruck für Belege תלמוד לומר, die Schrift sagt. Diese Erklärung ist unzulänglich und ungenau. לִמֵּד und מְלַמֵּד wird für die Behauptung angewendet, daß ein ungewöhnlicher oder weitläufiger Ausdruck von der Schrift deshalb angewendet worden, damit eine nicht ausdrücklich ausgesprochene Lehre daraus erschlossen werden soll: es lehrt, zeigt an. Daher bedeutet תלמוד eine solche erschlossene Lehre; so z. B. in Baraitha Baba Kamma 104b, woselbst aus der Ausführlichkeit, mit welcher die Schrift dieselbe Vorschrift für vier verschiedene Fälle wiederholt, eine neue Gesetzbestimmung erschlossen und Dies bezeichnet wird mit יש תלמוד, „darin liegt eine Lehrerweiterung."[1]) Weit häufiger

---

[1]) Dieser Ausdruck ist allerdings sehr selten, so daß ein Schüler, der ihn von dem Lehrer im Vortrage hörte, nicht sicher war, ob er richtig gehört

ist die Formel תלמוד לומר, „(das ist) eine Lehrerweiterung, eine zu erschließende Bestimmung (, welche es der Schrift nöthig macht) zu sagen," dann auch מה ת״ל, „was ist denn für eine Ausdehnung der Vorschrift (, so daß es nöthig ist) zu sagen," oder אין ת״ל, „es ist ja keine Ausdehnung u. s. w." — Unter אמר gehört auch die Besprechung von כְּלוֹמַר (bei St. S. 29a oben), worin das Khaf ziemlich überflüssig steht und das dem bibl. לאמר entspricht: das heißt, nämlich, ganz wie im Syrischen ܐܝܟ ܕܐܡܪ (vgl. Bernstein in Ztschr. der Dm. G. IV S. 209).

Ebenso ist unter אַף Mehreres zu berichtigen und zu ergänzen. Hr. St. bemerkt einen dem Thalm. eigenthümlichen Gebrauch des Wortes im Sinne von „aber" und führt dafür die Stelle (Bar.) Bezah 29a an. Allein gerade in dieser Stelle ist die Bedeutung des Wortes die ursprüngliche „auch," wenn auch ein „aber" in dem Satze hinzugedacht werden mag. Verkäufer von Oel, wird nämlich dort berichtet, hielten sich verpflichtet, die im Maßgefäße zurückbleibenden Ueberreste zu sammeln und sie, da sie sie nicht als ihr rechtmäßiges Eigenthum betrachteten, den Verwaltern des Heiligthums zu überreichen; diese bemerkten ihnen darauf, sie seien dazu keineswegs verpflichtet, das sei einmal selbstverständlich beim Oelausmessen und sei kein Zurückhalten fremden Eigenthums, allein die Verkäufer antworten: אַף אנו אין רצוננו בכך, allein auch wir haben kein Verlangen danach, wollen es nicht als unser Eigenthum betrachten, wenn auch die Käufer diesen Rest nicht als das ihrige ansprechen können, so wollen jedoch auch wir davon, als von einem uns rechtlich nicht mehr Angehörigen, keinen Genuß haben.

---

habe oder ob nicht vielmehr יְשְׁתַּלְּמוּ (in einem Worte und ohne Daleth am Ende) gesprochen worden sei in dem Sinne „es muß unter allen Umständen bezahlt werden". Während nun in der Gem. a. a. O. Huna, wie der vortragende Lehrer hieß, seinen ihn anfragenden Sohn und Schüler bedeutet, er habe יש תלמוד gesagt, ist merkwürdiger Weise in Sifra zu 3 Mos. 5, 23 (6, 4) die in der Gemara als irrig bezeichnete Lesart ישתלמו (מכל מקום) aufgenommen, während dieselbe doch wohl blos eine später versuchte erleichternde Lesart und die ursprüngliche in der Gemara aufbewahrt ist. Auf diese abweichenden Lesarten macht bereits Aaron ibn Chajim aufmerksam in dem Commentare zum Sifra, Korban Aharon, z. St., während Abraham ben David und Weiß in der Wiener Ausgabe darüber mit Stillschweigen hinweggehen, Jalkut z. St. (§ 479) Sifra mit ישתלמו מ״מ und dann die Gemara neben einander aufnimmt!

Also in diesem Satze ist die Bed. des „auch“ keineswegs verwischt, dennoch wird das Wort schon mehr eine Partikel der Satzverbindung, die weniger dem Sinne etwas hinzufügen, als den engen Zusammenhang bewirken will, und so findet es sich häufig in Mischnah und Baraitha's, nicht in der Gemara. Dieser Gebrauch ist ächt hebräisch, in seinen Keimen schon biblisch. Die Phrase ואף גם זאת bedeutet eben: selbst auch dann, jedoch auch dann. So wird es nun zuweilen gebraucht für: demgemäß, in dessen Folge, wie Mechiltha Bo Ende: אף אתה הקהה, אף אתה פתח (vgl. j. Peßach. 10, 4), Bar. Schabbath 115a אף הוא צוה, wofür die Thoßeftha C. 14 liest: באותה שעה. An anderen Stellen tritt dann noch ein Gegensatz hinzu, und es ist zu übersetzen: demgemäß wäre ja, vgl. Lesestücke S. 55 und S. 99, ferner Challah 2, 5. Sanh. 7, 2 (wo Raschi S. 52a sich nicht recht in die Ausdrucksweise zu finden weiß und bemerkt: אף הוא לישנא בעלמא הוא). Abodath Elilim 3, 3. Menach. 5, 1. Thoß. Jomtob C. 2: אף הוא קרוב (was jedoch weder jerus. das. 2, 7 noch bab. das. 23a, Peßachim 53a, Barakhoth 19a so steht), Thoß. Oholoth C. 16: אף אתה היית צריך und sonst oft. — Auch über „die Zusammensetzungen אף על פי und אף על גב“ ist Genaueres zu sagen. Schon die Bemerkung, „das erstere“ sei „häufiger, letzteres seltener“, muß dahin präcisirt werden, daß das erstere hebräisch, also in Mischnah und Baraitha's gebräuchlich, letzteres hingegen chaldäisch und daher in den Gemaren üblich ist. על פי ist nämlich bereits biblisch: gemäß, daher א׳עפ: auch gemäß dem daß, obgleich; eine ähnliche Bed. hat thalmudisch על גב (wie Hr. St. selbst unter גב, wenn auch unklar, andeutet): anlehnend, entsprechend, und so vertritt א״עג thalmudisch vollständig das hebr. א״עפ. — Dann durfte auch die Schlußformel מה ... אף nicht übergangen werden. Ueberhaupt ist מה mit seinem vielfältigen Gebrauche ganz ignorirt, z. B. die gegenseitige Entlehnung durch Bestimmungen für ähnliche Fälle mit dem Satze מה מצינו, dann der Gebrauch von מה ל mit darauf folgenden Part., der schon biblisch ist, wie Jona 1, 6 מה לך נרדם, was ist Dir (daß Du) schlafend, warum schläfst Du? Ezech. 18, 2 מה לכם אתם מושלים, was ist euch (daß) ihr Gleichniß redend, warum bedient ihr euch solch spöttischer Gleichnißrede? So nun häufig in Mischnah und Baraitha's. Kherithoth 5, 2: מה לזה מביא ב׳ אשמות, was ist mit dem, daß er zwei Schuldopfer bringt, wozu bringt der 2c., Middoth 2, 2: מה לך מקיף לשמאל, warum

wendest Du Dich nach der Linken? Mechiltha Bachodesch, C. 6: מ׳ל בטל ממלאכתו, מה לפלוני חנותו נעולה, מה לך יוצא ליהרג und vielfach. Daraus wird in der Schulsprache eine Entgegnungsformel. Wenn nämlich bei zwei ähnlichen Gegenständen die Bestimmung des einen auf den andern übertragen werden soll, so wird dagegen eingewendet: מה ל und Part., was ist es mit dem einen Gegenstande, daß bei ihm diese Bestimmung gilt, שֶׁכֵּן, weil so, d. h. weil auch ein anderer Umstand bei ihm vorhanden ist, תאמר ב, wirst Du etwa Dies auch bei dem andern Gegenstande sagen wollen, d. h. Du hast kein Recht zu verlangen, daß auf ihn die Bestimmung übertragen werde, שאין, da ja auch der andere Umstand bei ihm nicht vorhanden ist. Diese Formel ist besonders in Baraitha's sehr häufig, so sehr viel in Sifra z. B. zu 1, 2: יה לצבור שאינו מביא ... שכן אינו ... תאמר ... שכן, zu 1, 14: מה לשלמים שאינן באין .. שהרי נתמעטו .. תאמר בעוף שהרי נתרבה, zu 2, 1: מה למנחה באה ... שכן היא ... תבוא לבונה ... שכן אינה und sehr oft, wie auch an den entsprechenden Gemarastellen (vgl. auch Thoß. Oholoth C. 3: מה למחייה חוזרת ... שכן ... תאמר בשער לבן שאין). Dafür wird auch häufig, in der Mischnah fast regelmäßig, am Anfange gesetzt: לא אם אמרת. Die Gemara kürzt die Formel ab und läßt den Participialsatz im Eingange weg, weil er aus dem Vorherigen schon bekannt ist, zerstört aber damit den ursprünglichen Sprachgebrauch, setzt also blos מה ל. Der Gegenstand verdient noch weitere Besprechung, die uns jedoch zu weit abführen würde. Voran geht gewöhnlich die Begründung der vorzunehmenden, und dann dennoch abgewiesenen, Entlehnung mit dem Satze: ומה אם ... אינו דין, und wie? wenn (bei dem einen Gegenstande diese Bestimmung gilt), sollte nicht der Schluß gerechtfertigt sein (, nicht umsomehr angenommen werden dürfen, daß sie auch bei dem andern Anwendung findet?). Auch diese Discussionsformeln fehlen bei Hrn. St.

Man ersieht aus diesen wenigen, an den ersten Buchstaben sich anschließenden Beispielen, daß der dankenswerthe Versuch des Hrn. St. noch zahlreiche Ergänzungen erforderlich macht, und in gleichem Maße verlangen die aufgenommenen Wörter und Phrasen häufig Berichtigung. Das Gebiet ist eben ein sehr unwegsames und noch ungenügend bearbeitet, und überall stößt man auf Schwierigkeiten. So steht אַחֲרַ(א)י (wie zu punctiren, nicht אחרָאִי) und אחריות (1a und 3b) durchaus nicht in Zusammenhang mit *χρέος*, es ist

vielmehr ächt hebräisch und heißt: verpflichtet ein Anderes (אַחֵר) dafür zu geben, den Schaden zu ersetzen, verantwortlich, ebenso ist die Ableitung von אשמאי aus dem Griech. (1a) höchst unwahrscheinlich. אב heißt niemals „Ursprung", sondern die dafür gegebenen Beispiele gehören alle zur Bedeutung: Haupt. אַבָּא, wenn es dem Eigennamen vorgesetzt wird, hat gar keine Aehnlichkeit mit dem arab. أبو, es ist vielmehr eine Ehrenbezeichnung, welche in vornehmen Häusern sowohl den Kindern: Väterchen wie אִמָּא, Mütterchen, als auch den Hausgenossen, Verwaltern und sonstigen dienenden Personen beigelegt wurde (vgl. diese Ztschr. Bd. VI S. 134 Anm.). אַגָּדָה und הַגָּדָה ist zu punctiren als Nomina Actionis des Hifil oder Afel.[1]) Ueber אוֹר und אורתא, entsprechend dem syr. ܢܓܗܐ und dem thalm. נגהי habe ich schon an verschiedenen Orten gesprochen; es heißt zunächst: der anbrechende Morgen und dann überhaupt: die ganze dem vollen Tageslichte vorangehende Zeit des Tages, und da bei dem Semiten der Tag mit dem Abend beginnt, also die ganze vorangehende Nacht. אטו ist schon von Luzzatto richtig erklärt, es ist abgekürzt von אטו־כנא, אטונא, ob der Last, ob der Verpflichtung, wegen. אי in der Bed.: nicht, ist wohl אֵי zu punctiren; diese Abkürzung von אין kommt nur vor Alef vor, wie אי אתה, אי אפשר, um das Nun nicht zum folgenden Worte zu schleifen, und die Gewohnheit, das Nun vor dem bloßen Vocale wegzuwerfen, ging so weit, daß man sogar, wenn das Wort selbst mit einem Nun begann, auch dieses wegwarf und אי אפשי statt אין נפשי, mein Verlangen ist nicht, ich will nicht, sagte. Ganz unverständlich ist, was der Vfr. unter איידי sagt, das er אַיְידִי punctirt und von dem er sagt, das für על gebrauchte א habe eine Dehnung erhalten; allein es ist אַיְ(י)דֵי zu punctiren, bedeutet soviel wie על ידי, neben dem daß, veranlaßt dadurch daß. — Ein Verbum איר und ארא existirt gar nicht. אַיְרִי ist Afel von ירא, lehren, Part. מַיְרֵי, er lehrt u. s. w., davon auch ein Itthafal אִתְּרְיָא, es ist gelehrt worden, wird gelehrt. Das Doppeljod zeigt überall blos an, daß das Jod nicht als Mater lectionis, sondern als Consonant zu betrachten sei. Gar nicht dazu gehörig ist דקארי לה; das ist einfach קָרֵי, wer Dies liest, vorträgt, wozu trägt er

---

[1]) Zu אדרבא ist das jerusalemische והוא דרבה מנה zu vergleichen, vgl. Frankel: Einleitung in den Jeruschalmi S. 11a.

Dies vor? — איכפת ist אִכְּפַּת zu punctiren, es ist Ithpeel von כפת, binden, zwingen, dah. מאי א׳ לך und ähnlich: was ist für Dich daran geknüpft, was erfolgt Dir denn davon, was liegt Dir daran? — אֵילֵךְ, weiterhin, das von ילך abzuleiten ist, steht mit dem Pron. אַ(י)לֵּךְ, das aus זִלֵּה und der Demonstrativpartikel ך besteht, in gar keinem Zusammenhang. — אַלְמָא ist zu punctiren, das Wort ist aus א gleich der Fragepartikel הֲ (nicht אית) und למא, etwa, zusammengesetzt. Von אמא ist auch לֵימָא, נימא, er sollte sagen, man sollte glauben, vielleicht auch davon אי נמי, oder man möchte sagen, daher: oder auch, und endlich davon, abgekürzt נמי allein gleichfalls als „auch". —

Unter בינייהו ist der Sinn von מאי ב׳ und איכא ב׳ nicht richtig gefaßt und ebensowenig der Unterschied zwischen dieser Formel und der andern במאי קמפלגי und ähnlich. מאי בינייהו (mit dem correspondirenden איכא ב׳) wird gewöhnlich gebraucht, wenn zwei Lehrer verschiedene Grundsätze aufstellen, daraus aber für den ersten Anblick kein abweichendes praktisches Resultat hervorgeht; da erhebt sich nun die Frage: מ׳ ב׳, was ist zwischen ihnen? in welchem Falle ergeben diese verschiedenen Grundsätze auch abweichende praktische Resultate, und wird mit איכא ב׳ ein solcher Fall angegeben. Umgekehrt kommen Stellen vor, in welchen zwei Lehrer über einen Fall entgegengesetzte Entscheidungen treffen, und da fragt es sich nun, welche abweichende Ansicht denn eigentlich ihren auseinandergehenden Entscheidungen zu Grunde liegt, und da wird gefragt: במאי קמפלגי, worüber sind sie streitig, über welchen Grundsatz haben sie verschiedene Ansichten? Darauf folgt dann בהא ק, sie sind über folgende allgemeine Annahme — aus der denn auch die einzelne Abweichung resultirt — streitig, מר סבר, der Eine nimmt an . . . ומר סבר, der Andere hingegen u. s. w. Zuweilen jedoch ist die Gemara im Gebrauche von מאי בינייהו nicht ganz correct und bedient sich der Formel, wo die andere richtiger anwendbar wäre. Ein Beispiel von dem richtigen Gebrauche ist gerade die eine Stelle, welche der Vfr. anführt, nämlich Schabbath 144 b. Da behauptet ein Lehrer, die wässerigen Theile, welche der Olive entrinnen, werden gesetzlich als Getränke betrachtet, nehmen daher Unreinheit ein, dennoch sei aus anderem Grunde das zuerst ihr Entfließende rein, der Andere behauptet im Gegentheile, sie werden nicht als Getränke betrachtet, dennoch aber sei das durch die Presse Entfließende unrein, weil es immer Oeltheile enthalte.

Hier gehn nun die Lehrer zwar in ihren gesetzlichen Anschauungen aus einander, und dennoch scheint für die Praxis kein abweichendes Resultat sich zu ergeben; daher sucht die Gemara doch irgend Etwas auf, wo ihre abweichenden Ansichten auch zu einer abweichenden praktischen Bestimmung führen, und sie thut Dies richtig mit מאי בינייהו. Umgekehrt ist es jedoch in der Stelle Schabbath 78b. Dort sind zwei Lehrer bei der Entscheidung über einen Fall uneinig, und es wird der abweichende Grundsatz aufgesucht für die Differenz in der praktischen Entscheidung. Hier sollte man für die Frage danach die Formel במאי קמפלגי erwarten, dennoch heißt es: מ׳ ב׳. Raschi scheint die Ungenauigkeit des Ausdrucks zu fühlen und erklärt deshalb: כלומר מאי פלוגתייהו ומה טעם נותנין לדבריהם.

בנה heißt nicht: combiniren, sondern aufbauen, begründen, und בנין אב die Begründung, Feststellung eines allgemeinen Grundsatzes, der für alle darunter zu subsumirenden Fälle Geltung hat. — אי בעית אימא heißt nur: wenn Du willst, und איבעייא להו heißt nicht: es wurde ihnen die Frage vorgelegt, sondern: es ward ihnen fraglich, es wurde von ihnen gefragt, sie fragten. Daher heißt auch מִ(י)בַּעְיָא, als Part. Ithpeel, fraglich, und לא מיבעיא, nicht fraglich ist. — Zu ברייתא (unter ברא) zur Bezeichnung einer Lehre aus einer außerhalb der Mischnah befindlichen Sammlung hätte auf den analogen Ausdruck ספרים החיצונים, außerhalb des Bibelkanons befindliche Schriften, ferner auf חיצונה, welches, wenn auch selten, für die Baraitha gebraucht wird, hingewiesen werden müssen. — Von בשלמא (wiederholt unter שלמא) behauptet der Vfr., es werde häufig (oder gar meist) in die Mitte des Satzes wie das lat. ajo, inquit, gesetzt. Davon ist mir jedoch Nichts bekannt. בש׳ steht immer am Anfange des Satzes, nur geht zuweilen אי אמרת, wenn Du etwa behauptest, voraus. — גו heißt immer „Inneres" und מִגו ist wohl mit מתוך, aber nicht mit חזקה zusammenzustellen. Warum der Vfr. die Etymologie von גוזמא so dunkel findet, begreife ich nicht; es kommt von גזם, ܓܕܡ, bedrohen, sich überheben, vgl. für's Syrische Jes. 66, 13 Hex., Barhebr. 261, 20. Mar Jakob 29, 5 v. u., 1 v. u., 30, 4 (vgl. Hävernick suppl. I [1843] S. 4 Anm.) und ܓܘܕܡܐ, Bedrohung, Aufschneiderei Jes. 54, 9 Hex. Barhebr. Chronik 337, 17, dessen Scholien zu Jes. 7, 4 (ed. Tullberg p. 7, in der Uebersetzung S. 6 ungenau), Euseb.

Martyr. 13, 14. Analecta Lagardii 123, 5, ܠܐܘܣܘܐ, desgl. Stolz, Uebermuth Euseb. Martyr. 14, 23. — In der Phrase הא גופא קשיא heißt ג׳ nicht „Ganzes", vielmehr auch: selbst, ist ja dieses selbst, wodurch ein Anderes seine Erklärung finden sollte, schwierig? — Für גזרה שוה muß ergänzt werden, daß diese Deductionsform wohl ursprünglich richtig angewendet wurde bei zwei Gegenständen, die innerlich einander gleich sind, daher die gegenseitige Uebertragung von Bestimmungen logisch rechtfertigen wie z. B. Mischnah Bezah 1, 6. Allein sehr bald genügte ein bei verschiedenen Gesetzen gebrauchter gleicher Ausdruck, um eine solche Uebertragung zu rechtfertigen, ein höchst willkürliches äußerliches Verfahren! Dazu erblicken wir bereits den Anfang in der Mischnah Arachin 4, 4, und später wird dasselbe in wildüppiger Weise angewendet. — גימטריא heißt Aboth 3 Ende sicher nichts Anderes als Geometrie. — Die Redaction der babylonischen Gemara (unter גמרא) in das 7. Jhrh. zu verschieben, dazu liegt gar keine Berechtigung vor. Der Ableitung nach heißt גמר schließen, als Schluß hinzufügen, entnehmen, lernen. — גרם ist nun auch im Syrischen aufgefunden, und zwar Land, anecd. syr. I 72, 17, als Veranlassung; verschaffen heißt das Verbum nie, vielmehr bedeutet דבר הגורם לממון Baba kamma 71b: ein Gegenstand, der Veranlassung wird zu Geld(entschädigung). — גרס, wovon גירסא, hat keine Beziehung zu dem griech. *γηρύω*, vielmehr hängt es mit der im Bibl., Spätheb. und Aram. üblichen Bed. klein reiben, zermahlen, zusammen, daher: in detaillirter Weise darlegen, und ebenso kommt דייק nicht von דוק, schauen, sondern von דקק, klein machen, daher: genau untersuchen.

דוגמא ist (*παρα*)*δεῖγμα*, Beispiel, aber auch Warnungsexempel, und so ist Edujoth 5, 6 zu erklären. Dies ist bereits in dieser Ztschr. Bd. IV S. 120 und Bd. VI S. 153 näher begründet. Aruch hat unter דגם und דכמא die andere L. A. דוכמה, so lesen wir auch in jer. Moëd katon 3, 1, wo jedoch die Worte: מהו דכמה דכוותה falscher Zusatz sind; diese L. A. ist gleich *δοκιμή*, *δοκίμιον* (vgl. Schleußner unter diesen Worten), Prüfung, Mittel zur Abschreckung, wie auch Hai Gaon richtig erklärt: דרך חקירה. — In דלמא heißt מא wie im Spätbibl., Syr. und Arab. مَا, nicht, also: damit nicht, und dasselbe ist שמא. — דמ(א)י, wie zu punctiren ist, ist, wie schon oft gesagt, von דמה

abzuleiten und bedeutet: zweifelhafte Frucht. – Ein הוה II anzunehmen, ist ganz überflüssig, הוינן בה heißt: wir befanden uns darin, in Mitten der Untersuchung, מאי הוי עלה: was ward dabei, was war das Resultat? Aus diesen kurzen Schulausdrücken bildete sich dann auch das Subst. הויה, die Untersuchung. — Die Ableitung von הואיל ist nicht dunkel, es ist ursprünglich das bibl. Verb., Hifil von יאל, also: er hat begonnen, eingewilligt, daher immer mit darauffolgendem ו, es hat begonnen und, d. h. das Eine ist zugestanden, festgestellt, deßhalb ist nun auch ꝛc., ähnlich ist כיון, das כִּוֵּן zu punctiren ist, er hat beabsichtigt daß, d. h. sobald dieses ist, folgt auch. Wie Hr. St. unter כון das danielische כַּוִּין, die Fenster, welches ein Pl. von כו, כותא ist, herbeiziehen kann, ist unbegreiflich. — הֲרֵי ist sicher von Weiß auch in dem Satze לא הרי זה כהרי זה nach seiner ursprünglichen Bed. richtig erklärt; indem das Wort gewöhnlich einer Angabe über die Beschaffenheit einer Sache vorgesetzt wird, so heißt es daher dann die „Angabe über die Beschaffenheit" des Einen ist nicht wie die des Andern. — Daß זבורית lat. und עידית griech. sei, bezweifle ich sehr, obgleich ich eine Ableitung der Worte sonst nicht zu geben vermag. — זכה heißt immer: ein Anrecht erlangen, in Besitz kommen, es dahin bringen. — חוב und חוֹבָה sind nicht gleichbedeutend; ersteres bedeutet Schuld, namentlich Geldschuld, letzteres Schuldigkeit, Verpflichtung. — חֲזֵה ist Dan. 3, 19 natürlich Part. pass. wie ראוי, tauglich, ziemlich; davon ist ein eigenthümlicher thalm. Plural חֲזוֹ, sie sind tauglich, und ein Ithpeel, wie Hr. St. richtig erkennt, אִתְחֲזוֹ. — Warum Hr. St. חֲזָקָה punctiren will, begreife ich nicht. — Ueber den Nifal נחלץ, der vom Manne gebraucht wird, ist zu bemerken, daß die Form nur bei dem Taubstummen (חרש) vorkommt, an welchem eben, weil er als vernunftlos, der Initiative unfähig betrachtet wird, die Sache geschieht, ohne daß er sie vornimmt. — שחור und תשחורת haben gar keine Verbindung mit חרר, unter dem sie bei Hrn. St. vorkommen, und für תש׳ ist eine falsche Bed. angegeben.

טיב ist Urschrift S. 44 Anm. genügend erläutert; im Jerusalemisch-Syrischen ist: ܟܠ ܠܗܘܢ ؟ gewöhnliche Formel, die Minischalchi nicht ganz klar ist. — פסקי טְעָמִים (wie zu punctiren) heißt: die für die (verschiedenen) Inhalte nöthigen Absätze. — Was der Vfr. unter Jod neben der richtigen Angabe, seine Doppelsetzung bedeute nur, daß das Jod keine m. l., sondern ein Consonant sei,

noch ferner bemerkt, es komme dies „besonders in Redensarten vor, die eine Frage oder Erstaunen ausdrücken“, ist mir unfaßbar, noch weniger, was hier die Formen תיצבְיָין, תיהוְיָין — wie Hr. St. punctirt — sollen. Dieselben sind aus dem Formulare des Scheidebriefes, bei welchem die Scrupulosität die seltsamsten orthographischen Monstra erzeugt, und so erging es namentlich den zwei erwähnten Worten. Diese sollen eigentlich תיהוִין und תיצבִין geschrieben werden in der Bed.: Du (Weib) seist, willst; nun aber könnten dann diese Worte, weil unpunctirt, auch תיהוְיָן und תיצבְיָן gelesen werden, so daß das zweite Jod nicht als m. l, sondern als Zeichen für die Geltung des ersten als eines Consonanten betrachtet würde, und die Form wäre dann Pl. fem.: ihr (Frauen) seiet, wollt. Um dieses Mißverständniß zu beseitigen, verlangte man, daß ein drittes Jod eingefügt werde, welches die Aussprache mit Chirek feststelle, und gelesen soll natürlich nicht anders werden als תיהוִין und תיצבִין. Auch steht אמרי nicht für אמרו, sondern ist abgekürzt von אמרין, Part. Pl. mit Präsensbed., gerade wie כַּלֵּי Pl. ist, abgekürzt von כלין (was unter כלה verkannt wird), hingegen ist אַפֵּי in כלפי (vgl. unter diesem Worte) der Pl. st. constr. — הואיל ואתא לידן entspricht ganz dem Deutschen: da es uns zur Hand kommt. — Die von יצא abgeleiteten Redensarten sind sehr dürftig behandelt, und enthält bereits mein Glossar zu den Lesestücken Eingehenderes.

Ueber לא כי war mein Lehrbuch S. 24 f. zu benutzen. — Seltsam ist, daß כלל in der Frage בפירוש שמיעא לך או מכללא ש׳ ל von Hrn. St. genommen wird „in dem Sinne von Alltagsgespräch, wobei man nicht daran denkt, daß man sich darauf berufen werde, wogegen ein in dieser Absicht ausgesprochener Satz בפירוש heißt.“ Die Frage wird vielmehr dann angewendet, wenn ein Lehrer im Namen einer frühern Autorität eine Entscheidung für einen bestimmten Fall, namentlich eine Entscheidung zwischen zwei streitenden Gelehrten (הלכה כדברי פלוני) berichtet. Nun fragt es sich, ob der Berichterstatter diese Entscheidung ausdrücklich (בפירוש) so gehört habe oder ob er seine Angabe für diesen Fall eigentlich gar nicht gehört, sie aber aus einem allgemeinen Grundsatze (מכללא) erschließt, weil der Fall darunter zu subsumiren ist. So wird die Phrase gebraucht Schabbath 39 b und sonst. Schon mehr uneigentlich ist der Gebrauch, wenn vermuthet wird, der Berichterstatter habe die Entscheidung nicht bei diesem, sondern

einem analogen Falle gehört, woraus er sie dann auch für das Vorliegende entnommen habe, wie Gittin 39b, oder auch der Berichterstatter habe überhaupt keine Lehre gehört, sondern wisse lediglich von einer Thatsache, bei welcher die von ihm erwähnte Autorität eine solche praktische Entscheidung gegeben habe, woraus er dann glaubt, die Allgemeingültigkeit der Lehre sich abziehen zu dürfen, wie Jebamoth 60b. In allen diesen Fällen, bei denen vermuthet wird, die Autorität habe sich etwa nicht wörtlich so ausgesprochen, wie der Berichterstatter angiebt, bleibt der Gemara ein Bedenken, ob die von ihm gezogene Schlußfolgerung auch wirklich berechtigt ist. Wenn der Vfr. auf S. 31a oben ferner sagt, der Kanon אין בכלל אלא מה שבפרט sei „logisch grundfalsch", so ist Dies zu viel behauptet, da derselbe im Gegentheile meistens richtig ist und nur als allgemeingültig falsche Anwendungen in sich schließt. Jedoch würde es uns zu weit führen, Dies hier im Einzelnen nachzuweisen. — Ueber das bibl. מארמה und das späthebr. כלום (unter כל שהוא) ist das Richtigere in meinem Lehrbuche S. 26 vorgetragen. Für כל שהוא selbst hätte noch bemerkt werden sollen, daß es allerdings meistens den Sinn hat: so wenig es auch sei, aber doch auch zuweilen dem Zusammenhange nach bedeutet: so viel es auch sei, bei noch so großem Maße, vgl. z. B. in der Mischnah Khelim 20, 2. 29, 8. Oholoth 14, 1. 2. 3. Makhschirin 2, 3 und sonst. — Daß כנסת ישראל nur in kabbalistischen Schriften vorkomme, ist eine auffallende Behauptung, da es doch in Thalmud und Midraschim sehr üblich ist. — לאיי dürfte wohl לָאַיי zu punctiren sein und ist wohl zusammengesetzt aus לא האי (היי), fragend: ist dem nicht so? — ליירא liest auch Aruch in Berach. 58a und erklärt es wie Raschi, was auch richtig ist, mit לאי, wohin? In den Stellen jedoch, wo es mit כלפי zusammensteht, liest A. אליה, und man darf dem genauen Nathan wohl vertrauen, daß er die Lesart so vor sich gehabt, und seine Erklärung ist gewiß eine ihm überlieferte.

Unter מ glaubt der Vfr., daß in אחיל אחולי und ליחול ein radicales Mem weggefallen sei und die Formen von מחל abzuleiten seien. Allein im Gegentheile ist מחל blos eine späthebr. transitive Erweiterung zu einem neuen Stamme von dem bibl. חל, הֵחֵל, der Heiligkeit entblößt, sie aufheben, entweihen. Davon dann sowohl im Späthebr. wie im Chald. eine Verbindlichkeit lösen, Gelübde aufheben, überhaupt: ein Anrecht aufgeben, einbüßen, Verzicht leisten,

und in ähnlichem Sinne מחל eigentlich seinem Anspruche entsagen, dann verzeihen. Die genannten Formen sind demnach von חל(ל) und nicht von מחל. — Richtig ist מי als Fragepartikel erkannt, jedoch ist dieselbe nicht in מ(ר)בעיא verborgen, da das Mem hier das Präfix der Participialform ist, wie schon oben bemerkt. — מידי hat mit μηδέν gar keine Beziehung; heißt es ja im Gegentheile: etwas und erlangt blos durch eine hinzutretende Negation die Bed.: Nichts. — מִמֵּילָא habe ich schon früher als in der Form gleich mit מֵאֵלָיו erklärt (Lehrbuch S. 37. Diese Ztschr. Bd. IV S. 236), und erscheint mir diese Erklärung noch als die einzig richtige. — Daß מכון im Phönizischen vorkomme, wüßte ich nicht, wohl aber ist es im Syrischen üblich. — Unrichtig ist unter נטל die Form הטיל als Hifil von diesem Stamme angenommen, vielmehr ist dieselbe Hifil von טול und bedeutet: werfen. נטל לידים u. dgl. hingegen heißt: Wasser nehmen für die Hände (das syr. ܢܛܘܠܐ und ܢܛܘܠܬܐ ist unbelegt und daher unsicher). — תיפוק ליה (unter נפק) muß übersetzt werden: es sollte ihm hervorgehn, nämlich תיפוק als dritte Pers. fem., die für das Neutrum gebraucht wird. — Ueber בי נשא ist das Richtige in dieser Ztschr. Bd. V S. 109 f. mitgetheilt.

Eine sehr gewagte Behauptung ist, die Stellen, in welchen die Entscheidung mit מסתברא כוותיה דפלוני gefällt wird, seien von den Saburäern hinzugefügt! — Durchaus unrichtig ist die Identificirung des ספג mit ספק, jenes heißt: Schläge empfangen und ist abgeleitet von ספוג, Schwamm, daher einsaugen, aufnehmen, gerade wie בלע, einschlingen, auch im Aramäischen die Bed. Schläge empfangen angenommen hat. — Unter סתר führt Hr. St. die Stelle an דלא נסתרי עבדיה und wird dabei allerhand Ungehöriges gesagt, auch Raschi's Erklärung mißverstanden; das Richtige ist bereits in dieser Ztschr. Bd. V S. 159 angegeben. — Daß der Buchstabe 'Ain zuweilen ausgestoßen wird, ist richtig, und wären schlagendere Belege beizubringen gewesen, unrichtig ist jedenfalls, בור, der Unwissende, Leere, als identisch mit בַּעַר zu nehmen, da vielmehr der Stamm von jenem בור, leer, uncultivirt sein, vom Boden und von Menschen gebraucht wird. — עבודה heißt sicher auch Aboth 1, 2 Opferdienst. — Für עובר ל, vorangehend, ist mein Lehrbuch S. VII Anm. 2 zu vergleichen, vgl. auch Lagarde Analecta 144, 7. — מעלי (unter עלל) kommt schon (richtig punctirt) Dan. 6, 15 vor, vgl. mein Glossar zu den Lehrstücken unter מוצא

S. 114. — Interessant ist die Kürze mehrerer Discussionsformeln, in welchen צריכא angewendet wird, und die von Hrn. St. unter diesem und unter פשיטא behandelt, aber, wie mir scheint, nicht deutlich und richtig genug erörtert werden. צ׳ heißt im Allgemeinen: es ist nöthig, d. h. es muß besonders gesagt werden, weil sonst eine Präsumtion dagegen sprechen könnte, צ׳ רבא, wie es Baba mezia 101 a (wo Hr. St. gerade das prägnante רבא zurückläßt) heißt, will dann die dringliche Nothwendigkeit noch mehr betonen. In לא צריכא ist durch die häufige Anwendung das den Sinn erst vervollständigende אלא weggelassen und hinzuzudenken, es ist blos dazu nöthig, so daß die positive Bedeutung eigentlich dem negirenden Wortlaute gerade widerspricht, dieser scheinbare Widerspruch aber seine Erklärung findet in der Raschheit der Discussionsweise, die selbstverständliche Mittelglieder zurückläßt. — Ueber צהב ist in dieser Ztschr. Bd. V S. 158 u. S. 307 Genügendes gesagt; zu bemerken ist noch, daß die Stelle aus Waj. rabba, welche Aruch anführt, alle späteren Lexikographen aber übergehn, das. c. 9 sich findet.

ק ist immer קָ zu punctiren und steht blos vor dem Participium, dem sie schärfer die Präsensbedeutung giebt, ebenso heißt קאי nur: er steht, und תנא היכא קאי heißt gleichfalls: wo steht der Thanna, d. h. innerhalb welchen Gebietes befindet er sich, so daß er einfach mit der von ihm aufgestellten Lehre beginnen kann? — קבליה לר׳ פלוני heißt nicht, der Eine habe sich über den Andern, vielmehr: bei dem Andern beklagt, es ihm geklagt. — קבלה heißt nie: Recept, Heilmittel, sondern auch Berach. 62 a: Ueberlieferung, tradirte Verordnung, Verhaltungsregel. — קיימא לך (unter קום) ist nicht Pael, sondern Part. Kal und קָיְ[י]מא zu punctiren: es steht bei uns fest. — הקצה ist nicht von קצץ (worunter es aufgenommen ist), sondern von dem verwandten קצה abzuleiten. — In קשיא לי ist ק׳ nicht Subst. (dieses lautet קושיא), sondern Part. pass. fem., es ist schwierig, und die Redaction der Gemara sagt dann, wenn sie keine Lösung findet: קשיא, es bleibt schwierig. — Wenn auch wohl ר in manchen Wörtern als in die Mitte eingeschoben betrachtet werden kann, so gilt Dies sicher nicht von גלטורי Schabb. 103 b (wo es am Ende hinzugefügt wäre), denn dieses ist nicht mit γέλωτα zu combiniren, sondern ist caelaturae, Schnörkeleien, Arabesken. — Unter ראה hätte bemerkt werden sollen, daß Chagigah 2, 1 die richtige LA. ist רהוי, wie im

Glossar zu den Lesestücken nachgewiesen ist; die Beispiele für רתח im Samarit. lassen sich sehr vermehren. — רחמנא heißt immer Gott oder die Schrift, d. h. Gott in der Schrift; natürlich wird die Schrift nach der rabbinischen Auslegung aufgefaßt, und wenn diese z. B. die Vollziehung von Strafen, zumal die Feuerstrafe (an der buhlenden Priestertochter), am Sabbathe, mit Anlehnung an eine Bibelstelle, verbietet (vgl. Mechiltha zu Wajakhel), so gebraucht dafür die Gemara ohne Bedenken den Ausdruck ר' Schabb. 106 a. — ורמינהי ist unrichtig erklärt, das Richtige in dieser Ztschr. Bd. IV S. 236. — Unter רשה und Derivaten ist Manches ungeordnet, und in Betreff der Stelle Ps. 66, 12 ist zu bemerken, daß das Tharg. dort — welches natürlich nicht unter dem Namen Jonathans angeführt werden darf — nicht רשיא, sondern מרי מוזיפתא liest, daher auch Raschi Berach. 6 b und Baba mez. 75 b, welcher überhaupt das Tharg. zu den Psalmen nicht kennt, zur Auffassung des in Rede stehenden Verses nicht das dortige Thargum anführt, sondern das des Onkelos zu נֹשֶׁה, Gläubiger. — שייך mit dem arab. شَىْءٌ zu combiniren ist abenteuerlich, es ist nichts Anderes als Part. v. שׂוך, das viell. mit שׂוך, umzäunen, einschließen, verwandt ist. — Auch unter שליח ציון wird viel Ungehöriges vorgetragen. Der Name der Salome, der als שלציון und ähnlich vorkommt, gehört gar nicht hierher; von Seleucia kann auch hier nicht die Rede sein, da dieses סליקי heißt, und sicher hat Aruch die LA. שלציון Bezah 25 b vor sich gehabt. — שמע מינה heißt: vernimm daraus, schließe daraus, und dazu muß auch erwähnt werden תא שמע, komm vernimm eine in der Baraitha vorgetragene Tradition und löse Dir daraus Deine Zweifel. לא שמיע לי wird häufig auch von der Gem. in dem Sinne gebraucht von לא סבירא לי, es wird nicht von mir angenommen, gebilligt, und steht diese Erklärung häufig dabei. — תיקו ist nicht aus תהי קאי, sondern das abgekürzte תֵּיקוּם, es bleibt stehn, nämlich in seiner Zweifelhaftigkeit, wenn über einen angeregten Fall keine bestimmte Entscheidung gegeben werden kann. — מִתְרַצְתָּא und מִשְׁבַּשְׁתָּא sind keine chaldäischen Punctationen, wie sie das Idiom der Gemara verlangt, vielmehr ist Pathach (Kamez) zu setzen; מש' darf auch nicht „zweifelhaft" übersetzt werden, sondern: irrig, verworren.

Ich habe dem kleinen Buche des Hrn. Stein besondere Aufmerksamkeit gewidmet, weil ein erster Versuch auf schwierigem Ge-

biete eine solche verdient; die Jünger der thalmudischen Wissenschaft aber möchte ich zum Anbaue gerade dieses Gebietes recht ernstlich anregen.

6. Aug.

4. Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts. Von Ludwig Geiger. 140 S. 8. Breslau 1870.

Diese Schrift verbindet mit der fleißigsten und gewissenhaftesten Quellenforschung den richtigen Blick auf das Große und Ganze, auf die eigentliche culturgeschichtliche Entwickelung. Mit geschickter Anordnung sind die zahlreichen, mühsam zusammengetragenen, öfters ganz unscheinbaren Einzelheiten zu einem in sich abgerundeten, niemals den Rahmen überschreitenden Gesammtbilde zusammengefügt. Die Zeit des s. g. Humanismus und der Reformation wird uns von einer der gewöhnlichen Auffassung mehr ferne liegenden Seite gezeigt; der Leser, der sich nicht mit diesen Specialstudien beschäftigt hat, gewinnt einen ganz neuen Einblick in die Zeit, sowohl nach ihren Strebungen, als nach ihren Mühen und Kämpfen.

In dieser Hinsicht möchten wir auch die Leser dieser Zeitschrift auf diese Schrift aufmerksam machen. Die Würdigung der vielen, für die Specialgeschichte jener Zeit wichtigen Einzelforschungen müssen wir den in diesem Fache competenten Urtheilen überlassen.

Der Verf. hat sich nämlich, wie er in der Vorrede sagt, nicht die Aufgabe gestellt, eine eigentliche Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft in dem betreffenden Zeitraume zu geben; er will vielmehr einen Beitrag zur Specialgeschichte des Humanismus und der Reformation liefern. Hierbei lag es freilich sehr nahe, vom jüdischen Gesichtspunkte auszugehen und zu zeigen, welch großes und unschätzbares Gut die von den Juden bewahrte Kenntniß des Hebräischen für die Reformation und die ganze christliche Theologie war; allein der Verf., der sich überhaupt einer möglichst objectiven Auffassung und dabei überall des knappsten Ausdrucks befleißigt, hat jeden irgendwie confessionellen Standpunkt sorgfältig vermieden. Um so mehr aber wird sich dem Leser die Bemerkung aufdringen: Was wäre die Reformation, wie wäre sie überhaupt in ihrer vollen Bedeutung möglich gewesen, ohne das Häuflein Juden, auf deren Bedrückung und Vernichtung man im Mittelalter mehr oder weni=

ger ausging? „Die Juden, die einzigen Lehrmeister der Sprache," erklärte Reuchlin, „seien bald ganz aus Deutschland verbannt, man müsse fürchten, daß mit ihnen die Kenntniß der hebräischen Sprache verschwinde und jede Gelegenheit aufhöre, sich dieselbe zu verschaffen." (S. 39.) Von dem Zusammentreffen Reuchlin's mit dem jüdischen Arzte Jakob Jehiel Loans (1492), der sein Lehrer im Hebräischen wurde, sagt der Verf. (S. 26) mit Recht: „Es läßt sich nicht leugnen: dieses ... Begegniß ... ist ein welthistorischer Moment". Wenn es sich dann andrerseits in dem Reuchlin-Pfefferkorn'schen Streite um die Aechtung des jüdischen Schriftthums handelte, so war dies ein — wenn auch nicht klar bewußter — Kampf gegen eine der Lebensmächte des Humanismus und der aus ihm sich entwickelnden Reformation. Indessen konnte die christliche Theologie ihren tiefen Zusammenhang mit der Wissenschaft des Judenthums nie ganz vergessen oder verleugnen; auch die Gegner der Reformation stützten sich theilweise auf die Kenntniß des Hebräischen, wie denn selbst Johann Eck sich fleißig mit demselben beschäftigte und darin eine bedeutende Fertigkeit erlangte. (S. 8. 30. 104. 133. Vgl. auch S. 3 flgd. über Georg Wicel.) Bedenkt man nun noch, welchen Einfluß das neu erwachte Studium der hebräischen Sprache auf Melanchthon und selbst auf Luther und dessen Bibelübersetzung übte, so darf man wohl sagen, daß ohne dasselbe die Reformation mit ihren großen weltgeschichtlichen Folgen kaum denkbar wäre. So wunderbar verschlingen sich die Wege der Geschichte, und so erstaunlich tief ist die Vernunft, die sich überall offenbart, wo man ihnen aufmerksam nachgeht!

Merkwürdig ist dabei, daß die Feindschaft gegen die neue Richtung sich nach dieser Seite hin gewissermaßen in dem gewohnten Judenhaß verkörperte und in ihm seinen stärksten Ausdruck fand. Wer sich mit dem Studium der hebräischen Sprache beschäftigte, war der gegen die Juden herrschenden Gehässigkeit ausgesetzt. „Es war nichts Seltenes, daß den Vertretern des Studiums der Vorwurf entgegengeworfen wurde, sie seien Juden der Gesinnung nach; ja man verstieg sich bei Vielen, die ihre christliche Abstammung gut beweisen mochten, so weit, sie getaufte Juden zu schelten!" (S. 14.) Selbst Reuchlin mußte noch „fast am Ende seines Lebens, 1518, ... es aussprechen: Nicht Durst nach Gold habe ihn dazu getrieben, die hebräischen Geheimnisse zu lernen, nicht eitle Ruhmsucht, im Gegentheil, er habe diese Studien verbergen müssen, weil

man sie eines hochgestellten Mannes für unwürdig hielte." (S. 40.) Johann Böschenstein, von ächt christlicher Abkunft und von frommen christlichen Eltern erzogen, wurde vielfach unter dem Vorwurfe angefeindet, daß er ein geborener Jude sei. Er vertheidigte sich dagegen öffentlich, indem er seine rein christliche Abstammung nachwies, und äußerte dabei: „Das red ich nicht darum, ob ich jah ains Juden sun wäre, mich dester verwürflicher vor got schätzen, dann ich wayß das got kein person besonder ansicht, aber ain yeder, der got fürcht und würkt die gerechtikeit, er sey welches geschlechts oder volks er wölle, der ist angenem got dem herrn, aber ich muß dannocht meinen nachkommen zu gut diesen argkwon umbstoßen." (S. 49.) Wenn selbst Luther über Böschenstein äußerte, er sei „dem Namen nach ein Christ, in der That aber ein Erzjude" (S. 52), so hatte dieser vorurtheilsvolle Ausdruck wohl seinen tiefern Grund in einem Widerstreite der Richtungen in eigentlichen Glaubenssachen. Im Gegensatze zu dem Tone, den man in dieser Hinsicht anzuschlagen pflegte, ist es erhebend, zu vernehmen, wie Reuchlin (in seiner Schrift: de arte cabbalistica) einen Juden einführt. „Seine Gelehrsamkeit wird gerühmt, die tief und gründlich, nicht blendend und glitzernd, zwar der farbenreichen Blüthen entbehrt, aber durch Früchte ergötzt. Die ganze Nacht hätte ich bei ihm sein können, sagt einer der Fremden (die — der Einkleidung des Buches zufolge — zu ihm gekommen waren, um sich mit ihm zu unterreden), so groß war mein Wunsch, ihn zu hören, sein Antlitz zu sehen, und da muß der unglückliche Sabbath dazwischen kommen. Das allein erschien ihnen störend, sonst gefiel ihnen Alles an diesem Manne. Und ein solcher Mann, gute Götter, ist ein Jude, von Juden geboren, ernährt, erzogen und unterrichtet, von einem Volke, das von allen anderen für barbarisch, abergläubisch, niedrig, verworfen und fern von dem Glanze aller Wissenschaften gehalten wird." (S. 14.) Der Verf. vermuthet wohl mit Recht, daß Reuchlin in diesem Juden, den er Simon nennt, seinen ersten Lehrer habe zeichnen wollen. (S. 27.)

Interessant ist es auch, zu beobachten, wie der eine und andere der Reformatoren, insbesondere Luther sich gegen die jüdischen Commentatoren verhielt. „Den Rabbinen ist nicht zu trauen, das ist ein Satz, der sich durch alle seine (Luther's) Erklärungen hindurchzieht. Er meint, sie haben die Schrift verdreht und gefälscht, um ihre Träumereien und Einbildungen zu erweisen. Er warnt daher

vor ihrem Gebrauch, ja er geht so weit, den Juden nur grammatische Kenntniß zuzuschreiben und auch diese nur in beschränktem Maße, Sacherklärung, Verständniß des wahren Inhalts sei bei ihnen nicht zu finden, „„so müssen wir's thun, die Christen sind, als die den Verstand Christi haben, ohne welchen auch die Kunst der Sprache nichts ist."" Schon die früheren Uebersetzungen hielt er für verderbt, die 70 Dolmetscher sind die „„allerboshaftesten Leute gewesen, die den König Ptolemäum Philadelphum nur zum Narren haben wollten""; daß sie auf Eingebung des heiligen Geistes übersetzt hätten, will er nicht glauben." (S. 6 u. 7.) Der Mangel an einer wissenschaftlichen Methode und überhaupt an der wissenschaftlichen Grundlage, der sich bei vielen Juden zeigte, bei denen man von christlicher Seite das Hebräische zu erlernen suchte, mochte viel zu der Geringschätzung beitragen, mit der Luther u. A. über ihr Verständniß urtheilten; auch mußten manche agadische Auslegungen und Spitzfindigkeiten, die man für den eigentlichen Schriftsinn ausgab und mit den rationellen Erklärungen eines D. Kimchi u. A. untermengte, den Spott nüchterner, an eine klare und besonnene Auffassung gewöhnter Geister hervorrufen. Ebenso ist es gewiß wahr, daß die jüdischen Commentatoren uns da, wo es sich um Sacherklärungen handelt, nicht selten im Stiche lassen. Die neuere jüdische Theologie wird es jederzeit mit großem Danke anerkennen, wie viel sie in der ganzen Methode der Wissenschaft den Arbeiten christlicher Gelehrten zu verdanken hat; ja wir sind überzeugt, daß sie noch viel von ihnen zu lernen habe. Hier zeigt sich eine der schönsten und größten Rückwirkungen, die die Reformation auf das Judenthum geübt hat und noch übt. Dagegen ist in unseren Tagen gerade auf dem Gebiete der Bibelforschung eine lebendige, für beide Theile gleich fruchtbare Wechselwirkung zwischen Judenthum und Christenthum eingetreten, und so sind auch — auf großen Umwegen, die die Wissenschaft genommen hat und nehmen mußte — die s. g. rabbinischen Quellenschriften und Leistungen zur rechten Anerkennung gekommen. In der Zeit des ersten Erwachens der neuen Wissenschaft war eine wahrhaft kritische Würdigung noch nicht möglich. Die entschiedene Abneigung und Scheu vor den jüdischen Commentaren wurzelte aber hauptsächlich doch in den dogmatischen Gegensätzen. So hoch man auch die unbefangene, aus der gründlichen Kenntniß der Ursprache geschöpfte Auffassung des Bibelwortes

schätzte, so blieb es doch immer anstößig und bedenklich, daß man hierzu der Vermittelung der Juden bedurfte, weil man der Gefahr ausgesetzt war, zugleich auch ihre in dogmatischer Hinsicht diametral entgegenstehenden Erklärungen eindringen zu lassen. Insbesondere mochte dies solchen Juden gegenüber der Fall sein, die — wir wissen nicht, aus welchen Gründen — zum Christenthume übergetreten waren und sich der Reformation angeschlossen hatten, aber doch den inneren Widerspruch nicht unterdrücken konnten, sobald es sich um die Feststellung der Glaubenssätze handelte. Ein solcher Mann war Matthäus Adrianus, der anfangs von Luther auf's eifrigste begünstigt wurde, aber bald in völligen Zerfall mit ihm gerieth, was freilich auch von einer gewissen Unverträglichkeit und andern abstoßenden Eigenschaften, die ihm anhaften mochten, herzurühren scheint. Wenige Monate nachdem Adrianus sich in Wittenberg niedergelassen hatte, „war das Verhältniß vollständig gelöst: Adrian wüthet, schreibt Luther, und sucht eine Gelegenheit, fortzugehn. Ich habe ihm nichts gethan, dennoch verfolgt er mich, will mich das Evangelium lehren, er der nicht einmal seinen Moses versteht. Und kaum einen Monat darauf war die Feindschaft offen ausgebrochen, Adrian hatte sich der Lehre Luthers, daß nur der Glaube etwas vermöge und die guten Werke ohne Kraft seien, widersetzt. Einen ganz ungelehrten Menschen in der Theologie nennt er ihn, vollständig unnütz und gleich zu entlassen." (S. 47.)

Es wäre ein nicht unwichtiger Beitrag zur Geschichte, wenn die Juden, namentlich auch die getauften, die im Zeitalter des Humanismus und der Reformation miteinwirkten, nach ihrer verschiedenartigen Betheiligung an der allgemeinen Bewegung genau gezeichnet und zusammengestellt würden. So z. B. verdiente auch Johann Isaak, der sogar in Köln Hebräisch lehrte, eine eingehende Darstellung. Nach den Proben zu urtheilen, die uns (S. 136 u. 138) mitgetheilt werden, war er — trotz einiger unhaltbaren Behauptungen — ein tüchtiger und, wie es scheint, auch scharfsinniger Grammatiker. Das wohlthuende Bild Elias Levita's, der übrigens in der vorliegenden Schrift gut charakterisirt wird, würde selbstverständlich den Gegensatz zu solchen Männern bieten. Er vertritt gewissermaßen den Humanismus von jüdischer Seite und eröffnet zugleich — besonders durch seine Entdeckung von dem spätern Ursprunge der Vocalzeichen — eine großartige Perspective, die bis auf unsere Zeit herabreicht. Ueberhaupt aber wäre das Verhältniß

der christlichen Grammatiker und Exegeten zu den jüdischen scharf aufzufassen und vom Gesichtspunkte der Wissenschaft selbst aus darzulegen.

All dieses liegt, wie wir bereits bemerkt haben, nicht in der Aufgabe, die sich der Verfasser der vorliegenden Schrift gestellt hat. Mit Vorstehendem wollten wir nur einige Gedanken aussprechen, zu denen dieselbe anregen mag. Wir lassen noch einige Bemerkungen über Einzelheiten folgen, die sich uns beim Durchlesen der Schrift aufgedrängt haben.

Was Melanchthon von Böschenstein erzählte (S. 52), hätte einer Erklärung aus dem jüdischen Leben bedurft. Es ist durchaus nicht auffallend, wenn man an das s. g. Schiur-Lernen oder das s. g. Kaddisch-Sagen denkt. Die jüdischen Frauen, welche B. aufforderten, für sie — wie er sich ausdrückte — „eine Messe zu lesen", hielten ihn für einen fremden armen Rabbi und boten ihm Geld, damit er das Eine oder Andere oder Beides zugleich für sie thue; es war wohl der Tag, an dem sie eine „Jahrzeit" hatten. — Die S. 106, Anm. 2 erwähnte Anfrage wegen des fehlenden Nun ist für viele Leser unverständlich; es hätte gesagt werden sollen, daß Ps. 145 gemeint ist. — Auffallend ist, wenn es S. 100 heißt: „von Abraham bis Lot". Ist dies ein Druckfehler oder wie verhält es sich damit? — S. 68 sollte es (statt „Sprüche des Sirach") heißen: „Alphabeth des Ben Sira". — Von Sebastian Münsters hebräischem Ausdrucke (S. 78) ist gewiß nicht viel zu halten, da er ספר הדקדוק והכל התיבות und ספר השרשים עם נגזרים schreiben konnte. פסוקים חמורים (S. 82) mag ein Druckfehler sein. — Schließlich machen wir noch auf die merkwürdige Notiz S. 70 aufmerksam, der zufolge Einige schon damals Onkelos mit Aquila und Jonathan mit Theodotion identificiren wollten.

Frankfurt a. M., 13. Febr. 1870. Dr. Jakob Auerbach.

5. Kleine Schriften.

1. De emendationibus a Sopherim in libris sacris Veteris Testamenti propositis ... Auctor Abrahamus Wedell. Breslau 1869. 37 S. 8.
2. De oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis ... Auctor Benno Guilelmus Badt. Breslau 1869. 85 S. 8.

Die beiden kleinen Schriften, Erstlingsarbeiten ihrer Verfasser, zeugen von deren hingebendem Fleiße und ernstem wissenschaftlichem

Streben. Herr Wedell behandelt die „Thikkun Soferim", und wenn er auch, nach dem was in Urschrift S. 308 darüber erörtert worden, nichts Neues vorbringt, so ist doch sein redliches Hineinarbeiten in diesen Gegenstand, sein ehrliches Eingeständniß, daß das was als Aenderungen der Abschreiber überliefert worden, wirklich solche sind, unser Text ein in späterer Zeit tendentiös umgestalteter ist, immerhin anzuerkennen. Wir legen daher auf untergeordnete Punkte, die schärfer hätten gefaßt werden können, keinen besondern Nachdruck. So hätte z. B. für die ursprüngliche LA. in Gen. 18, 22: Gott stand noch vor Abraham auch noch die Autorität der thalmudischen und midraschischen Stellen, auf welche zum Theile schon in Urschrift hingewiesen ist, angeführt werden müssen, nämlich jer. Bikkhurim 3, 3 [und Rosch ha-Schanah 1, 3], Beresch. rabba c. 49 [Wajikra r. c. 11, Schemoth r. c. 41]. In 4 Mos. 12, 12 ist die ursprüngliche LA. sicher כה״ר, während אמו und בשרו richtig ist: mögen wir doch nicht wie ein todtgebornes Kind sein, dem beim Austritte aus dem Mutterleibe die Hälfte des Fleisches aufgezehrt ist. In 1 Sam. 3, 13 stand ursprünglich אלהים (nicht לא׳) für להם, da קלל den Acc. erfordert.

Unangenehmer fällt das Bestreben des Vfrs. auf, auf diese zugegebenen Aenderungen auch die umgestaltende Thätigkeit der Abschreiber einzuschränken und mit mangelnder Sachkenntniß die weitergehenden Nachweisungen der Kritik zu bekämpfen. So verkennt er die nothwendige Wiederherstellung der ursprünglichen Lesart עלה עשן באפי für אלה in Jes. 65, 5, wie sie Urschrift S. 327 nachgewiesen ist. Ebenso verkennt er die Wahrscheinlichkeit, daß es 2 Mos. 18, 19 in den Worten Jethro's ursprünglich לאלהים und nicht מול הא׳ geheißen habe; wenn diese Correctur 4, 16 und 7, 1 nicht gemacht worden, so rührt Dies daher, weil sie im Munde Gottes weniger zum Mißverständnisse verleiten kann als im Munde eines Menschen. In gleicher Weise will er ohne klare Einsicht die bereits von Luzzatto nachgewiesenen und von mir tiefer begründeten Aenderungen des וידע in ויֹדע 4 Mos. 16, 5 und des Kal in Nifal in der Phrase ראה את פני ה׳ an vielen Stellen abweisen. Wir hoffen, der Verf. werde bei weiterer Forschung tiefer in die Anforderungen einer gesunden Kritik eindringen.[1])

---

[1]) Auffallend ist S. 5 das Mißverständniß einer Stelle aus Ochlah we-Ochlah, wo es heißt, es habe ursprünglich gelautet: Gott stand noch vor

Auch die Schrift des Hrn. Badt über die sibyllinischen Schriften, soweit sie jüdischen Ursprungs sind, zeigt Vertrautheit mit ihrem Gegenstande, doch muß die Untersuchung umfassender angelegt sein und in die ganze Zeitrichtung mehr eindringen, wenn sie fruchtbringend sein soll. Freilich sind diese Pseudepigraphen oder Apokalypsen ein so unsicherer Boden, daß kaum fester Fuß darauf zu fassen ist. Umsomehr dürfen einzelne charakteristische Momente nicht übergangen werden. So mußte der hier (S. 46) wiederkehrende Gebrauch des Ὕψιστος für Gott, der in späteren biblischen Schriften und den Apokryphen nachgewiesen ist, ernster in's Auge gefaßt werden, deßgleichen der wiederholte Kampf gegen Päderastie (S. 48. 50. 78. 79), wie er sich bei Pseudo-Phokylides findet, der Gebrauch von Gog und Magog (S. 34), wie er in der thalmudischen Literatur, auch im Koran, vorkommt, während in der Bibel (gegen Anm. 3) Magog Name des Landes ist.[1])

9. August.

3. Vaticinium Obadiae, secundum textum Hebraicum et chaldaicam Jonathae interpretationem, ratione habita translationis Alexandrinae, comparatum et illustratum. Commentatio critico-exegetica, quam scripsit Woldemarus Seydel. Leipzig 1869. 64 S. 8.

Auch diese Inaugural-Dissertation ist ein genügendes Zeugniß von dem Ernste ihres Vfrs. und von seiner erworbenen Befähigung. Indem die Arbeit zu keinem tieferen Eingehn veranlaßt, bemerken wir nur, daß für die Bezeugung der späten Zeit, in welcher Obadiah geschrieben, das Moment hätte hervorgehoben werden

---

Abraham, wie nämlich früher berichtet worden, Gott sei dem Abraham erschienen, dieser habe dann von jenem verlangt, er möge verweilen עד שיגמל חסד למלאכים. Was Hr. W. mit der Uebersetzung sagen will: nuntiisque mandaret, ut indulgerent iis et faverent, ist nicht zu begreifen; es muß heißen: bis er (Abr.) den Engeln (den drei Männern, welche er erblickt) seine Liebespflicht erwiesen (sie gastfreundlich aufgenommen) haben werde.

[1]) Ebenso hat auch schon Offenbarung Johannis 20, 8 und Koran 21, 96: Gog und Magog. Interessant ist die Abweichung zwischen der ersten und der zweiten Recension des jerusalemischen Thargum zu 4 Mos. 11, 26. Während ersteres hat: הא מלכא סליק מן ארעא דמגוג בסוף יומיא, liest letzteres: בסוף עקב יומיא גוג ומגוג וחיילותיה סלקין. Ersteres wäre demnach ein Bestandtheil aus sehr alter Zeit.

sollen, daß ihm der Sprachgebrauch, Jakob als Juda zu fassen und es neben Joseph, das das Reich Israel oder Efraim bezeichnet, wie auch in Ps. 77, 16 (Nah. 2, 3 Jakob neben Israel), geläufig ist (V. 18). Ja, in V. 20 geht der Vfr. noch weiter und nimmt selbst die Bezeichnung „Söhne Israel's" für die Judäer in Anspruch, wie Aehnliches in der Chronik vorkommt. Der wohl an manchen Corruptelen leidende und daher dem vollen Verständnisse bisher unbesiegbare Schwierigkeiten entgegenstellende Vers scheint von zwei Vertreibungen zu sprechen, der ersten, der „der Söhne Israel's", unter Jojachin, und der zweiten, der „Jerusalem's", unter Zidkiah. — Auch die Dreitheilung Juda's (V. 19) in Süden, Ebene und den an Efraim gränzenden Theil (Berg) scheint späteren Datums zu sein; wir finden dieselbe wieder in Jeremia und Josua und Mischnah Schebi'ith 9, 2. — Ich würde auch das Wort בעה in dem Sinne von: vollständig aufwühlen, aufzehren, wie es passive als Hifil in V. 6 vorkommt — während in der Parallelstelle Jer. 49, 10 gerade dieser Ausdruck fehlt —, als einem spätern Zeitalter angehörig betrachten, denn die ähnliche Bed.: von einem Felde vollständig die Frucht auflesen, tritt in dem mischnaitischen אבעיה, Ablese, Peah 4, 5 hervor, und dasselbe ist dann vom Viehe gebraucht: das Feld vollständig abweiden, woher Hifil: das Vieh zum Abweiden aufs Feld treiben, was מבעה in Mischnah Baba kamma 1, 1 heißt — ein Ausdruck, den der Samaritaner auch in seinen Zusatz 2 Mos. 22, 4 aufnimmt — und zu beiden Mischnahstellen beruft sich die Gemara, zu der ersteren die jerusalemische, zur letzteren die babylonische, mit Recht auf unsern Bibelvers. Auch Jes. 64, 1 (2), wo das Wort im Kal vorkommt, dürfte am Besten in dieser Bed. zu fassen sein: wie das Feuer das Wasser aufzehrt, und wir stehn auch bei dieser Stelle auf dem Boden der späten Zeit. Ein Bedenken erregt mir nur Jes. 30, 13, wo das Wort, wie hier in der Nifalform, nach meinem Dafürhalten auch in gleicher Weise zu erklären ist: wie ein fallender (mit dem Herabfallen drohender), durchwühlter Riß (zerrissenes Mauerstück); hier aber haben wir kein Recht auf eine späte Zeit zurückzugehn.

Hr. S. wendet seine Aufmerksamkeit vorzugsweise dem Thargum zu, doch bietet dieses eine Capitel, aus dem das ganze Prophetenbüchlein besteht, das dabei im Ganzen keinen Raum zu abweichenden Auffassungen zuläßt, wenig zur Charakteristik des

Uebersetzers und ebenso wenig zur Erweiterung unserer chaldäischen Sprachkenntniß. Ich beschränke mich auf zwei Bemerkungen. Erstens daß משיזבין in V. 21 ebensowohl actives wie passives Participium sein kann, daher kein Grund vorliegt, dasselbe mit dem Verf. in letzterem Sinne zu nehmen. Wichtiger ist ein Zweites. Hr. S. liest in V. 9 mit Buxtorf דביה צורבא und übersetzt auch demselben folgend — wie Beides auch in der Londoner Polyglotte geschieht — צורבא mit: Kraft. Allein diese Bedeutung scheint mir für das Wort willkürlich angenommen zu sein und auf gar keinen Belegen zu beruhen, ebenso erscheint mir die Lesart eine irrige, und soll vielmehr צורכא mit Khaf gelesen werden. Der Ausdruck אית (לית) ביה צרוך, (nicht) tauglich, brauchbar, ist in den Thargumim ziemlich häufig, die Stellen dafür von Elias in Methurgeman beigebracht und ebenso noch vermehrt von Buxtorf selbst. Dies ist nun auch hier das Richtige. Ebenso läßt sich auch J. Levy im Wb. von Beck verleiten im Tharg. 2 Chr. 34, 10 לצרבא zu lesen und auch da die Bed.: befestigen, anzunehmen. Allein die Emendation Beck's ist unbegründet, es ist richtig, wie Beck im Codex vorgefunden und auch abgedruckt hat, לצורכא, noch correcter wie es bei Wilkins lautet, לצורכיה mit dem Suffix, also: für das Bedürfniß, d. h. für die Ausbesserung des Hauses.

23. Aug.

4. Ueber die hebräische Grammatik Spinoza's. Promotionsschrift von Dr. Adolph Chajes. Breslau 1869. 32 S.

Mit Einsicht und Fleiß behandelt der Verf. das uns von Spinoza hinterlassene Fragment einer hebräischen Grammatik, wobei freilich der Verf. selbst anerkennen muß, daß das grammatische Gebiet nicht das geeignete Feld für Sp.'s geistige Thätigkeit war. Sp. kennt nur ein starres unveränderliches Sein, kein Werden, und so giebt es für ihn keine Begriffsbildung, sondern blos feststehende Begriffe, in ihm gestaltet sich nicht die Sprache aus dem Flusse der Erscheinungen, also aus dem die Thätigkeit, Veränderlichkeit ausdrückenden Verbum, sondern aus dem festen Nomen, zu dem er Alles erstarren machen möchte. Sein grammatischer Versuch dient daher mehr zu seiner eigenen Charakteristik als zur Verdeutlichung der hebräischen Sprache.

3. Nov.

5. Geschichte des hebräischen Volkes und seiner Literatur von Samuel Sharpe. Mit Bewilligung des Verfassers berichtigt und ergänzt von Dr. H. Jolowicz. Leipzig und Heidelberg 1869. XII und 187 S. kl. 8.

Verfasser und Uebersetzer — man weiß in der vorliegenden Uebersetzung nicht, wieviel dem ersteren, wieviel dem letzteren angehört — wollen die Geschichte des hebräischen Volkes und seiner Literatur nach den in neuester Zeit gewonnenen kritischen Resultaten in schlichter, jedem Gebildeten zugänglicher Weise erzählen; es soll von den Begebenheiten nur das mitgetheilt werden, was als historische Thatsache gesichert ist, und ebenso soll die Literatur der Zeit beigelegt werden, in welche sie die kritische Untersuchung versetzt. Das ist im Principe gewiß nur zu billigen. Wir werden daher mit dem Büchlein nicht zu rechten haben, wenn die Zeit vor den Richtern als eine nur der Sage angehörige übergangen und erst später bei dem Inhalte der über sie berichtenden Schriften gesprochen wird, und wenn als Grundsatz aufgestellt wird (S. 104): Es giebt nur sehr wenige biblische Schriften, aus denen die Kritik nicht Zusätze und Einschaltungen von späterer Hand aussondern muß. Allein die Ausführung wird, bei dem noch herrschenden Mangel an Uebereinstimmung in der kritischen Methode und deren Ergebnissen, an vielen Orten auf Widerspruch stoßen, und man wird sich mit Annahmen, die auf bestrittenen kritischen Grundsätzen ruhen, nicht einverstanden erklären. So wird Mancher es auffallend finden, wenn S. 12 Ende gesagt wird, Simson werde niemals Richter genannt, gegen Richt. 16, 31, wenn S. 26 und 49 von dem „Buche der Kriege Jehova's" gesprochen wird, während mehrfach nachgewiesen ist, daß ein solches nicht existirte und nur aus einer mißverstandenen Stelle deducirt wird, wenn S. 47 Ps. 110 davidisch genannt wird, entgegen der Behauptung Anderer, daß er zadokitisch sei, wenn S. 113 die Behauptung aufgestellt wird, Jesaia, Jeremia, mehrere Psalmen gebrauchten Jakob und Israel neben einander, indem sie mit ersterem das Reich Juda, mit letzterem das Nordreich bezeichnen wollten, eine Behauptung, die sehr willkürlich zu sein scheint, während allerdings in spätern Schriften so Jakob neben Josef gebraucht wird und mehr dergleichen.

Doch ist jedenfalls der Versuch und der Ernst in der Aus=

führung sehr anerkennenswerth und ist das Buch, als geeignet weithin gesundere Ansichten zu verbreiten, empfehlenswerth.

21. Dec.

6. Histoire abrégée des Juifs et de leurs croyances par Elie Aristide Astruc ... grand-Rabbin de Belgique. Paris, Hachette, 1869. IV u. 140 S. 16.

Dieses Büchlein, eigentlich außer dem Gesichtskreise dieser Zeitschrift liegend, da es blos den Zwecken der Schule dienen will, erwähnen wir hier dennoch wegen mancher es auszeichnenden Eigenthümlichkeit. Es begnügt sich nämlich nicht, den Inhalt der biblischen Geschichte kurz anzugeben, sondern es führt auch die Geschichte der Juden und des Judenthums bis auf Mendelssohn herab, ja es umfaßt auch die Geschichte des Christenthums, namentlich insofern in diesem „der jüdische Gedanke" mehr zur Herrschaft gelangt, behandelt Arius, Pelagius, die Albigenser, Luther, die andern Reformatoren und den neueren Protestantismus, ebenso die Entstehung des Islam und seinen religiösen Inhalt. Wie sich in dieser Anlage des Büchleins ein weiter Blick bekundet, so geht auch die Behandlung von sehr freisinnigen Gesichtspunkten aus. Ein Beispiel mag dieselbe kenntlich machen. „Das Opfer Isaak's" wird S. 19 folgendermaßen berichtet: „Unter der Herrschaft dieses religiösen Gedankens unterwarf sich Abraham, bereits hoch an Jahren, der Beschneidung und hielt er sich, nach dem Brauche jener Zeit, verpflichtet, seinem Gotte seinen Sohn Isaak, dieses geliebte Kind seines Alters, als Brandopfer darzubringen. Allein der wahre Gott konnte ein solches Opfer nicht annehmen. Ein Bote des Ewigen, sagt die Bibel, kam dem Abraham zu verbieten, daß er sein Vorhaben ausführe, und seitdem hatten seine Nachkommen in Isaak ein feierliches Zeugniß, daß Gott die Menschenopfer nicht dulde." Es ist natürlich an ein Büchlein von diesem Umfange und von dem ausgesprochenen Zwecke nicht der Anspruch zu stellen, daß es wissenschaftlich fördere, doch ist wohl zu verlangen, daß nicht unrichtige Ansichten in ihm verbreitet werden, und so würden wir gewünscht haben, daß die Secten auf S. 97—100 mit größerer Rücksicht auf die neuerdings gewonnenen Ergebnisse behandelt worden wären.

Jedenfalls verdient das Büchlein wegen seiner selbstständigen

Behandlung Beachtung, doch wird es zu nützlicher Anwendung eines kenntniß- und einsichtsvollen Lehrers bedürfen.

Die kleine Schrift scheint übrigens in Frankreich Aufsehn zu machen und fordert dort zu sehr abweichenden Urtheilen heraus. Nachdem Hr. Rabb. Nordmann sich sehr anerkennend und zustimmend über dieselbe in N. 2 der Révue Israélite geäußert, tritt in N. 5 dieses Wochenblattes Hr. R. Trénel, Director des Seminars, diesem Urtheil sehr entschieden entgegen, dem Hr. Nordmann wieder in N. 6 und Hr. Astrüc selbst in N. 7 erwidern. In N. 9 folgt einem vermittelnden, den Abschluß bezweckenden Artikel des Hrn. Oberrabbiners Isidor noch eine Replik des Hrn. Trénel, welche eine Nachschrift des Hrn. Nordmann begleitet, und N. 10 enthält eine Abwehr des Hrn. R. Wogue gegen Hrn. Astrüc. Diese literarisch-religiöse Fehde trägt allerdings Nichts bei zur Förderung wissenschaftlicher Klarheit, man geht von der einen Seite mit unbegründeten Annahmen vor, man versucht auf der andern sich durch Abschwächung zu vertheidigen, der „deutsche Rationalismus" wird scharf und vornehm perhorrescirt, doch wird die Verhandlung mit Urbanität geführt. Hoffen wir, daß sie deßhalb nicht spurlos verlaufe, daß sie vielmehr jedenfalls anregend wirke und den französischen Rabbinismus zu einer Vertiefung in biblische Studien veranlasse.

Umschau.

1. Der Apostel Paulus von Renan.

Es bedurfte nicht des Verbotes von Seiten des päpstlichen Index, um für das neue Werk Renan's, den dritten Theil seiner Geschichte der Entstehung und Ausbreitung des Christenthums, welcher über den Apostel Paulus handelt, Reclame zu machen. Das Werk wird seine Runde machen und wenn auch nicht in gleichem Maße wie der erste Theil, welcher das Leben Jesu beschrieb, doch ein größeres Publicum finden als der zweite Theil, welcher das kümmerliche Vegetiren der ersten Apostelzeit vorführte. Denn Paulus war ein welthistorischer Charakter, der das beginnende Christenthum

aus der Enge einer jüdischen Sekte in den großen Weltmarkt einführte. Dabei macht ihn gerade seine Unklarheit bei aller Entschiedenheit, seine Schwankungen bei allem unverrückten Verfolgen des einen vorschwebenden Zieles, seine Härte neben seiner schwärmerischen Innigkeit, seine gerade Derbheit, sein redliches Bekennen unerhörter Grundsätze und sein muthiges Einstehn dafür neben fast listiger Geschmeidigkeit zu einer interessanten psychologischen Studie, die Renan mit so vieler Feinheit durchzuführen weiß. Denn R. — und das ist ein großes Verdienst seines Buches — verschont uns damit, etwa aus einem jeden Sendschreiben, das uns von Paulus geblieben, einen systematischen „Lehrbegriff" zu erpressen, er theilt nicht die Vorliebe der christlichen Theologie für dogmatische Abgränzung, er verkennt nicht die flüssige Bewegung im Geiste des Apostels, das Gähren und allmälige Gerinnen der Gedanken in ihm, ohne daß es bei ihm zur Klarheit und zur Abrundung kommt. Bei aller hohen Bedeutung, die er ihm zuerkennt, überschätzt er ihn nicht, ja er drückt ihn vielleicht etwas herab, um sich sein verklärtes Jesusbild, das er einmal mit einer gewissen süßlichen Romantik ausgestattet hat, zu retten. Während er in diesem das Ideal des schönen jugendlichen Mannes feiert, in ihm den Juden blos als im Gegensatze zu seinen Stammesgenossen stehn läßt, hat er eine gewisse Abneigung gegen den „häßlichen" Juden in Paulus, und sein Racenvorurtheil als „Arier" gegen den Semiten bricht wiederum an manchen Stellen des Buches hervor. Wir übersehen Dies um so eher, als auch das Stammesbewußtsein des „Celten" sich hie und da gegen den Griechen aufbäumt.

Was dem Buche noch besondern Reiz und Werth verleiht, das sind die treffenden und anmuthigen Schilderungen der Gegenden und Gemeinden, in welche der christliche Glaube sich durch Paulus' rastlose Thätigkeit und weite Reisen verbreitet. Erst wenn man aus diesen Schilderungen die Zerfahrenheit in dem Geistesleben der damaligen griechischen Welt, die in ihrem Zerfalle die widersprechendsten, einander auflösenden Elemente aufgenommen hatte, kennen lernt, begreift man, wie die paulinische christliche Lehre dort so rasch Eingang gefunden. Erst sie machte die Entstehung und Ausbreitung des Heidenchristenthums möglich, welches, Anfangs von dem ursprünglichen Judenchristenthume als Abfall verdammt, erst durch die Auflösung des jüdischen Staates, die Zerstörung des Tempels und die gänzliche Aufhebung des Opferdienstes

siegreich durchdrang (vgl. diese Ztschr. Bd. VII S. 116 ff.). Dieser Kampf in dem entstehenden Christenthume, wo den erweiternden Tendenzen des Paulus gegenüber die alten Apostel, an ihrer Spitze mit schroffer Entschiedenheit Jakobus, unsicher schwankend Petrus, auftraten, wird besonders lichtvoll dargestellt.

Von hohem Interesse ist es zu untersuchen, wie sich diese Personen in den Traditionen der Juden und Judenchristen abspiegeln. Paulus erscheint den letzteren als ein Bileam, der Israel zu Götzenmahlzeiten und zur Buhlerei, d. h. zu Ehen mit Heiden, verführe, ein Vorwurf, welchen die Juden dann auf Jesus selbst übertrugen (vgl. diese Ztschr. Bd. VI S. 31 ff., bei R. S. 304, Uebersetzung S. 280).[1] Umgekehrt erscheint den Judenchristen Jakobus als die eigentliche Säule der neuen Religion, er ist der Hohepriester, er heißt deßhalb wohl auch „der Zaddik, *δικαῖος*, der Gerechte" in jener prägnanten Bezeichnung, welche den hervorragenden, priesterlich lebenden Mann schmückt, während Paulus gerade im Gegensatze dazu die „Zedakah", wie sie dem Abraham beigelegt wird, nicht mit Jakobus (Brief 2, 21) auf dessen Bereitwilligkeit zum Sohnesopfer bezieht, sondern in dem Glauben erblickt (Galater 3, 6 ff.). Die schwankende und vermittelnde Stellung, welche Petrus einnahm, machte ihn, wie das so häufig in der Weltgeschichte vorkommt, zu dem von allen Parteien Anerkannten und erhob ihn zum Apostelfürsten, dessen Thron noch heute sein Nachfolger als päpstliches Haupt der Christenheit krampfhaft umklammert. Ganz eigenthümlich ist, wie sich die Vorstellung von Petrus unter den Juden ausbildete. Die Juden des Mittelalters betrachten Simon Khefa (כיפא, der aramäische Name für Petrus, Fels) als einen treuen Juden, der die Rolle eines Christgläubigen und Verkünders der neuen Lehre nur angenommen, um die volle Scheidung der neuen Secte von dem alten Stamme zu bewirken und dadurch den heftigen Streitigkeiten, welche die Juden beunruhigten, solange noch die Judenchristen in ihrer Mitte weilten, ein Ende zu machen. Dies gelang ihm, er selbst aber, hochverehrt

---

[1]) Woher R. dazu kommt, die Sage, Paulus habe die Tochter des Hprs. heirathen wollen, mit einer Hinweisung auf den Tractat Gerim c. 1 zu belegen (S. 306, Uebers. S. 282), ist mir unbegreiflich, da sich dort keine Spur davon findet. — Ueber den angeblichen und vereitelten Versuch, den Paulus zur Bestechung zu veranlassen (S. 538, Uebers. S. 451), ist Bd. VII S. 186 gesprochen.

von seinen Anhängern, hatte sich ausbedungen, daß er sich in einen Thurm zurückziehen dürfe, sich blos von Wasser und Brod nährend. Dort nun weilte er bis zu seinem Ende sechs Jahre lang, treu dem Judenthume huldigend, ja er verfaßte dort liturgische Gedichte, die den reinen Einheitsglauben verkündeten, und verbreitete sie in ganz Israel (Tholdoth Jeschu S. 21, auch bei Eisenmenger, entdecktes Jud. I S. 284 f.). Als ein solches Gedicht wird namentlich von mittelalterlichen Schriftstellern (vom 12. Jahrh. an) bezeichnet eine Hymne אתן תהלה, die den strengen Gotteseinheitsglauben aufs Nachdrücklichste betont (Luzzatto in Orient 1851 S. 211 ff.).[1] Diesen sagenhaften Berichten liegt offenbar eine gewisse Kenntniß von der zweideutigen Stellung des Petrus zu Grunde, wonach er bald die völlige Lostrennung des neuen Zweiges von dem alten Stamme begünstigte, bald wieder ängstlich an dem überkommenen Judenthume hielt. Dieses Hin- und Herschwanken reflectirte sich in der Betrachtung der Juden als ein wirkliches Festhalten an dem Glauben der Väter, den er nur äußerlich, und gerade zu dessen Erhaltung verleugnete.

Man muß in der ganzen Geschichte des Christenthums sich überall in die unklaren Vorstellungen und die seltsamsten Sagenbildungen hineinzufinden wissen, um sich ein treues Bild der Zeiten zu entwerfen.

11. Aug.

2. Ausländische Zeitschriften.

Auch die Revue critique, welche nun im vierten Jahre erscheint, liefert auf unserm Gebiete manche eingehende gute Anzeige. So ist mir N. 18 vom 1. Mai zugekommen, welche eine Besprechung der Schrift eines Pfarrers im Elsaß, Caspari: Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi, durch J. Derenburg, enthält. Hr. D. weist an mehreren schlagenden Beispielen nach, wie schlecht es mit der vorgeblichen Kenntniß und Benutzung der thalmudischen Quellen steht, deren sich der Verf. rühmt und die ihm Hr. Prof. Reuß so freigebig zuerkennt. Diese

[1]) Herz Treves in seinem Siddur berichtet sogar im Namen Einiger, er habe die bekannten und sehr alten Stücke אהבה רבה und נשמת verfaßt. — NS. vom 9. Mai 1870. Neuerdings hat auch Oppenheim in Grätz' Monatsschrift, Mai S. 237 f. auf diesen Umstand mit Beziehung auf Renan aufmerksam gemacht.

acht Seiten umfassende Anzeige ist mit dem klaren Einblicke in den behandelten Gegenstand geschrieben, den wir an den Arbeiten D.'s gewohnt sind. — Hierbei sei auch des wackern Sohnes, Hrn. Hartwig Derenburg, gedacht, welcher sich schon durch mannichfache Leistungen als vielverheißender Kenner des Arabischen hervorgethan und dessen ein- und durchsichtige Eröffnungsrede zu seinen Vorlesungen über den Koran, und zwar über dessen schriftstellerische Anordnung (Sur la composition du Coran) in der Revue des cours littéraires de la France et de l'Étranger, sixième année N. 20 (17. Avril 1869) von S. 312 bis 318 vorliegt.

12. Mai.

Zu den bisher genannten will sich vom 1. October ab eine neue englische Monatsschrift gesellen, von der bereits vor einiger Zeit die erste Nummer als Probe versendet worden und mir vorliegt: The Academy, ein Blatt, welches zu kurzen Referaten über alle Gebiete der Literatur bestimmt ist und den aus Deutschland kommenden Arbeiten besondere Aufmerksamkeit schenkt. Es scheinen daran sich besonders jüngere Kräfte zu betheiligen. So begegnen wir auf unserm Gebiete dem früher genannten Hrn. Cheyne, der eine neue Bearbeitung der Psalmen von Perowne, Ewald's Propheten des alten Bundes, Keil's Commentar über Ezechiel, Nöldeke's A. T.liche Literatur und Untersuchungen zur Kritik des A. T.'s, Diestel's Geschichte des A. T.'s und Ebers' Aegypten und die Bücher Mose's bespricht. Neubauer berichtet über Freudenthal's Abhandlung über das 4. Buch der Makkabäer und über Levy's Siegel und Gemmen; auch eine selbstständige Studie von ihm bringt das Heft über die phönizische Stelle in Plautus' Poenulus sowie eine Mittheilung in den Nachrichten, daß von ihm auf Kosten der Delegates of the Clarendon Press in Oxford das arabisch-hebräische Wörterbuch Abulwalid's mit englischer Uebersetzung und Auszügen aus dem Wörterbuche des Karäers David ben Abraham erscheint. Die syrische Ausgabe der Homilien des Aphraates von W. Wright zeigt Sachau an, von dem auch berichtet wird, daß er syrische Fragmente des Theodor von Mopsveste mit lat. Uebersetzung binnen Kurzem veröffentlichen werde. Den Nachrichten entnehmen wir ferner noch folgende Mittheilungen: Der Abbé Bargès wird binnen Kurzem die arabische Uebersetzung des Saadias zu Jesaias neu nach dem Bodlejanischen Mspte. herausgeben. Merx, jetzt Professor in Tübingen, kündigt eine

kritische Ausgabe des Buches Hiob an. Von C. H. H. Wright wird eine revidirte Uebersetzung des Pentateuch mit einem kritischen und exegetischen Commentare angekündigt. (Davon liegt mir ein drei Bogen umfassendes, sich über die vier ersten Capitel der Genesis verbreitendes Specimen vor; das Werk trägt den Titel: The Pentateuch, or the five books of Moses, in the authorised version; with a critically revised translation, a collation of various readings translated into English, and of various translations; together with a critical and exegetical commentary. Eine Vorrede, vom März dadirt, giebt Auskunft über Zweck und Verfahren des Vfrs.; mit dem vollen Ernste die Authentie des Pentateuchs zu vertheidigen, will er doch die größte Unparteilichkeit in der Angabe und Beurtheilung der verschiedenen Ansichten verbinden.) Clark in Edinburgh wird nächstens eine Uebersetzung von Delitzsch's Commentar zu den Psalmen veröffentlichen. Wir haben ferner eine Ausgabe der grammatischen Schriften Chajuǵ's nach Ǵikatilia's Uebersetzung von Nutt in Oxford mit englischer Uebersetzung und Anmerkungen zu erwarten [1]), eine Ausgabe der kleinen, an Chajuǵ sich anlehnenden Schriften Abulwalid's von Derenburg, die syrische Uebersetzung des 4. Makkabäerbuches von Bensly in Cambridge (vgl. diese Ztschr. Bd. VII S. 115 f.). Abbeloos beabsichtigt die (syrische) Kirchengeschichte des Barhebräus und die Chronographie

[1]) Nach einem Privatbriefe aus Breslau vom 19. Oct. „druckt Hr. Prof. Magnus daselbst den Chajuǵ". — NS. vom 3. August 1870. Die Arbeit Nutt's ist erschienen und liegt mir vor; sie trägt den Titel: שלשה ספרי דקדוק וכו׳, Two treatises on verbs containing feeble and double letters by R. Jehuda Hayug of Fez, translated into Hebrew from the original Arabic by R. Moses Gikatilia of Cordova; to which is added the treatise on punctuation by the same author translated by Aben Ezra: edited from Bodlejan Mss. with an English translation by John W. Nutt (London and Berlin 1870). 132 S. hebr., XV S. arab., XIII und 146 S. engl. Ich lasse hier einige briefliche Bemerkungen des Hrn. Kirchheim folgen: „Der Herausgeber hat die literarische Sünde, die Dukes — leider mit meiner Beihülfe — durch die fehlerhafte und verstümmelte Uebersetzung des J. Esra begangen hat, gründlich gesühnt. Wir sind nunmehr im Stande, die Fehler und Lücken zu emendiren und zu ergänzen, was das Hauptverdienst dieser Edition ist; denn die angefertigte Uebersetzung von J. E. ist doch weit besser als die von G., der die gramm. Ausdrücke מבטא, שם תואר und dgl. nicht einmal kannte und sich durch verschiedene Umschreibungen helfen mußte. Manche eingeklammerte Zusätze von G. gehören zum Text (S. 42. 108), auch die vom Herausgeber ange-

des Elias von Nisibis herauszugeben, der Abbé Martin will eine periodische Schrift unter dem Titel Rahots (Courier) erscheinen lassen, welche syrische Auszüge aus der kaiserlichen Bibliothek enthalten soll.

Das neue kritische Organ verspricht ein rüstiger internationaler Vermittler der Literatur zu werden.

19. August.

Ein altbewährter literarischer Führer, der an Gediegenheit immer zunimmt und an jugendlicher Frische nimmer einbüßt, ist die Revue des deux mondes. Der würdige Vertreter einer ächt wissenschaftlichen und freisinnigen Theologie in ihr ist Albert Réville. Er verbindet die solide holländische Gelehrsamkeit mit französischer Klarheit, Leichtigkeit und Eleganz. Er ist auf dem ganzen großen Gebiete der historischen Theologie heimisch, er bewegt sich mit derselben Sicherheit auf dem Boden der in der hebräischen-Bibel berichteten Thatsachen wie er sich mitten in die Entstehungsgeschichte des Christenthums zu versetzen weiß, und so versucht er es auch sich und seine Leser in den verwickelten Gängen des nachbiblischen Judenthums zu orientiren. Die Werke der Deutschen scheinen ihm weniger zugänglich zu sein als die der Franzosen, Engländer und Holländer, aber gerade diese letzteren, seine Landsleute, vermitteln ihm in neuester Zeit in einer höchst gediegenen Weise die deutschen Studien. Die neue holländische Theologie eignet sich mit kühnem Freimuthe die kritische Methode der Deutschen und die auf diesem Wege gewonnenen Resultate an, verarbeitet sie mit nüchternem Sinne und sucht sie zum Gemeingute aller Gebildeten zu machen. Auf dem hebräisch-biblischen Gebiete ist besonders thätig A. Küenen, Professor in Leyden. Schon im J. 1851 hat er die Veröffentlichung der arabischen Uebersetzung des samaritanischen Pentateuch durch Abu-Said begonnen, die aber leider nur die drei ersten mosaischen Bücher umfaßt und deren Beendigung wir bis jetzt vergeblich entgegenharren. Unterdessen hat er in holländischer Sprache

---

merkten Ommissionen (134. 138) finden sich bei J. E., und so ergänzt eine Uebersetzung die andere. S. 44 W. דוח ist vor ידיחו את העולה hinzuzufügen: ועניין אחר. S. 11 sagt Ch., פה stehe bald mit He bald mit Wav, wozu B. Balam in der Schrift über die Partikeln sagt: ולא מצאנו פה בויו ואולי היתה מחשבתו בתוס' גם מפו ומפו ביחזקאל (מ"א ט"ו). Durch die Oekonomie des Herausgebers, die Citate und die Punctation nur in der engl. Uebersetzung zu geben, wird das Verständniß etwas erschwert."

eine Einleitung in das alte Testament herausgegeben nach den neuesten kritischen Grundsätzen, die lebhafte Aufmerksamkeit erweckt hat und die auch ins Französische übersetzt worden, aber mit Weglassung eines großen Theils des gerade hier so unumgänglich nöthigen gelehrten Materials. Im vorigen Jahre erschien von ihm: De Godesdienst van Israel. Diese Arbeit bildet einen Theil des großen Gesammtwerkes, welches von einer Vereinigung holländischer Gelehrten für das größere wissenschaftlich gebildete Publicum über die wichtigsten asiatischen Religionen dort erscheint, und sie reiht sich würdig der Bearbeitung des Islam und seiner Entstehungsgeschichte durch Dozy und den übrigen Theilen der Sammlung an. Die tiefere Einwirkung dieses verdienstlichen Unternehmens wird leider durch den Umstand gehemmt, daß die Schriften eben holländisch abgefaßt sind, diese Sprache nun einmal keine Weltsprache ist und ihre Leistungen sich nicht über die Gränzen des kleinen Landes, dem sie ihre Entstehung verdanken, verbreiten.

Um so willkommener nun ist es, daß Réville sich zum Dollmetsch der ebengenannten letzten Schrift Küenen's macht. Réville's Abhandlungen nämlich knüpfen sich, nach Art der englischen Essays und ähnlicher andern Arbeiten der Revue, meistens an hervorragende neue Erscheinungen der Literatur, an deren Hand der Gegenstand in selbstständiger Behandlung den Resultaten nach der ganzen gebildeten Welt vorgeführt wird. Man erfährt da allerdings niemals recht, was dem ursprünglichen Verfasser, was dem neuen Bearbeiter angehört; allein man mag sich bei dieser Doppelarbeit vollkommen beruhigen. Dieser Fall ist es nun auch mit der Abhandlung Réville's in dem Hefte vom 1. Sept. der Revue (S. 76—112), welche überschrieben ist: La religion primitive d'Israél et le développement du monothéisme (Die ursprüngliche Religion Israel's und die Entwickelung des Gotteseinheitsglaubens), die sich auf das Küenen'sche Buch stützt. Es ist unmöglich, aus diesem Aufsatze, der selbst blos in knapper Weise Resultate von tiefgehenden Forschungen zusammenstellt, eine noch kürzere Inhaltsangabe darzubieten, und müssen wir uns damit begnügen auf denselben hingewiesen zu haben. Dies aber geschieht mit um so größerem Rechte, als der Gang der inneren historischen Entwickelung mit aller Schärfe beleuchtet wird und das Urtheil ein gesundes ist. Das Moment, das ich vermisse und welches mir dennoch vorzugsweise maßgebend zu sein scheint, das ist überhaupt noch

nicht genügend zur Geltung gekommen in der tonangebenden kritischen Behandlungsweise, ich meine: die schärfere Charakteristik der einzelnen israelitischen Stämme und der inneren Kämpfe, die sie mit einander geführt, die Betonung des bald in diesem bald in jenem mächtigeren Stamme hervortretenden Strebens nach Hegemonie über die Gesammtheit. Die geschlossene Einheit innerhalb des Stammes Juda, die demselben dann auch die Oberhoheit über den Rest der dem Untergange entronnenen Stämme und Stammestheile zuführte, hat unendlich viel auch zur Umgestaltung des Glaubens nach allgemeinen Einheitsprincipien beigetragen. Wie sie mit der ausschließlichen Anerkennung des einen Tempels in Jerusalem, mit der Beschränkung der Berechtigung des Opferdienstes auf diesen einen Tempel und Aehnlichem durchgedrungen ist, so hat sie auch die ganze religiöse Anschauung vereinfacht und den Begriff der Einheit Gottes zu vollerer Klarheit und Geltung gebracht. Die judäische religiöse Reform war eine sehr umfassende, viel umfassender als sie sich später erhalten hat, da dann die Versuche zur Ausgleichung mit Ueberresten der Literatur und der religiösen Gewohnheit, wie sie aus andern Stämmen hinzutraten, wieder vielen älteren, in Juda beseitigten oder bekämpften Bestandtheilen normative Anerkennung verschafften.

Jedoch von diesem Gesichtspunkte aus, wenn auch die Aufmerksamkeit auf ihn schon mehrfach gelenkt worden, ist die Geschichte Israel's noch nicht genügend in's Auge gefaßt worden. Réville bietet uns das bisher Geleistete in faßlicher Uebersicht, und wir sind ihm auch dafür dankbar. Er geht entschieden von der Ansicht aus, daß die Religion Israel's nicht mit einem Male fertig aufgetreten sei, dann immerfort von Rückfällen bedroht worden und endlich siegreich durchgedrungen sei, er erkennt vielmehr, daß sie zuerst in tastenden unklaren Versuchen hervorgetreten und sich erst allmälig in sich zu größerer Klarheit und Bestimmtheit durchgerungen habe. Er versucht den einzelnen Entwickelungsstufen nachzugehn, hält daran fest, daß die Eigenthümlichkeit des semitischen Stammes und die Eigenartigkeit der Anlagen in dem israelitischen Stammescharakter die Erklärung für die ganz besondere Erscheinung des Judenthums darbieten müssen; dem Einflusse Aegyptens kann er höchstens eine Anregung, nicht aber eine Uebertragung zuerkennen.

Als Probe der Behandlungsweise möge hier eine Stelle in

Uebersetzung aufgenommen sein, die auch ihrem Inhalte nach von Bedeutung ist, namentlich was über die Beschneidung gesagt ist; mir wenigstens ist nicht bekannt, daß die hier geäußerte Ansicht schon anderswo mit solcher Entschiedenheit als selbstverständlich ausgesprochen worden. Die Stelle befindet sich S. 95 und lautet:

„Das Menschenopfer nimmt einen weiten Raum ein in den semitischen Religionen, zumal im Moloch-Cultus, und es ist einer der Ruhmestitel des geläuterten Jhvhismus, diese abscheuliche Sitte mit allem Nachdrucke bekämpft zu haben. Dennoch sehen wir bestimmte Spuren der Vollziehung dieses Opfers zu Ehren Jhvh's. Die Geschichten Jifthach's und seiner Tochter, Samuel's und Agag's, David's und der Gibeoniten liefern davon unabweisbare Beispiele. Auch die Beschneidung erklärt sich nur dann hinlänglich, wenn man in ihr den Gedanken erblickt, das Leben der Männlichgeborenen vermittelst eines kleineren blutigen Opfers zu erkaufen, womit der Zorn des Gottes besänftigt werden soll. Neben andern Gründen unterstützt diese Vermuthung eine sehr merkwürdige Stelle des Exodus. Moses kehrte, wie es dort heißt, nach Aegypten zurück mit seiner Frau Ziporah und seinem unbeschnittenen Sohne, Jhvh begegnete ihm und wollte ihn tödten; allein Ziporah beschnitt ihr Kind, und Jhvh verschonte Moses. Dieselbe Anschauung liegt den jhvhistischen Gesetzen zu Grunde, welche die Weihe der Erstgeborenen vorschreiben und ihren Rückkauf um eine bestimmte Geldsumme, sowie die Opferung der Kälber und Lämmer, welche Erstlinge der Mutter sind."

9. Sept.

Das erste Monatsheft der Academy ist nunmehr auch erschienen. Es enthält aus unserm Gebiete eine erste Besprechung Lightfoot's über Renan's Paulus, Cheyne's über die zweite Ausgabe von Ewald's Propheten, sowie über Ebers' Aegypten und die Bücher Mose's, Neubauer's über Freudenthal's Abhandlung zum s. g. vierten Makkabäerbuche, und Nöldeke's über des Grafen Vogüé Syrie centrale. Den Nachrichten entnehmen wir, daß Hr. Dr. E. Sachau, Herausgeber der syrischen Fragmente des Theodor von Mopsueste, zum Professor der semitischen Sprachen in Wien ernannt worden, daß die Académie des Inscriptions et Belles-lettres unter Anderm einen Preis von 3000 Frs. auf die beste Arbeit gesetzt hat über den Conflict zwischen Philosophie und Theologie unter den Arabern zur Zeit Gazali's, daß Abeloos,

Professor am Seminar zu Malinés, eine vollständige Ausgabe der syrischen Chronik des Barhebräus, deren zweiter und dritter Theil, die Kirchengeschichte enthaltend, noch gänzlich ungedruckt sind, vorbereitet.

13. Oct.

Wiederum hat Albert Réville, und, wie es scheint, auch hier durch die Arbeit eines holländischen Gelehrten angeregt, doch in selbstständiger Behandlung eine einzelne Studie veröffentlicht, und zwar über die Geschichte und Orakelsprüche Bileam's (Num. 22 ff.) in der Revue moderne vom 10. Oct. S. 404—431. Die holländische Schrift, auf die jedoch blos einmal gelegentlich Bezug genommen wird, ist eine in Leyden von Hrn. H. Oort erschienene Abhandlung: Disputatio de pericope Num. 22, 2—24, historiam Bileami continente. Ohne hier näher auf die Resultate der R.'schen Kritik einzugehn, die doch immer mehr einen allgemein gebildeten als einen fachgelehrten Leserkreis vor Augen hat, bemerke ich nur, daß R. den Grundstock der Erzählung und Dichtung in der Zeit David's abgefaßt sein läßt — hierin abweichend von Oort, der das Orakel der Zeit Jerobeam's II. zuschreibt —, während an diese ursprüngliche Darstellung sich dann Zuthaten aus späterer Zeit angeschlossen. Insbesondere glaubt R. eine zweifache Wandelung in der Sagenbildung über Bileam zu erkennen, so daß er nach der einen mit dem Willen Gottes, nach der andern wider denselben dem Rufe Balak's gefolgt sei, durch die Verschiedenheit in dem Berichte dann auch sein Charakter eine verschiedenartige Beurtheilung erfährt. So sieht er in den Versen 22—35 des Cap. 22 die Einschiebung einer zweiten Sagenbildung in die lückenlose Darstellung der ersteren.[1]) — Wir müssen für die Ausführung dieser und anderer vorgetragenen Ansichten auf die Arbeit selbst ver-

---

[1]) Unabhängig von dieser Abhandlung Réville's hat auch Hr. A. Bernstein in einem Vortrage auf die Doppelheit des Berichtes in ähnlicher Weise aufmerksam gemacht, auch vorzüglich darauf hingewiesen, wie der eine Berichterstatter den Bileam als einen lügenhaften Prahler darzustellen beflissen ist, der sich vor Balak und seinen Gesandten der vertraulichen Besprechungen, deren Jhvh ihn würdigt, rühmt (22, 8. 13. 18. 19. 23, 3. 12. 26), während in der That nur Elohim mit ihm verkehrt (22, 9—12. 20. 23, 4); Verse wie 23, 5 und 16 sind spätere Zusätze. Es wäre von Interesse, wenn Hr. B. seine Gedanken bestimmter ausführen würde.

weisen, die mit allen den Vorzügen ausgestattet ist, welche in den Arbeiten des Vfrs. bekannt sind.

19. Oct.

Schon am Ende des J. 1868 wurde uns berichtet: Der diesjährige „rapport annuel“ des journal asiatique ist nicht wie sonst von Mohl, sondern aus der gewandten Feder von Ernest Renan geflossen. Er dürfte auch in Deutschland in jüd. Kreisen viel Interesse hervorrufen, da er in ziemlicher Ausführlichkeit abgefaßt, vielfach Rücksicht auf Erscheinungen im Gebiete des Judenthums nimmt. So spricht er unter Anderm auch über die grammatikalischen hebräischen Forschungen von Boettcher und fährt dann fort (p. 69): „On ne peut signaler ici que d'une manière sommaire les innombrables observations intéressant la philologie sémitique qu'on trouve dans des recueils tels que le „Journal“ de Geiger [1]), les „Archives“ de Merx. Ces recueils, même quand ils sontiennent plus d'une conjecture hasardeuse, plus d'un essai de philologue novice, sont, comme le „Journal de la Société asiatique allemande“, d'inappréciables répertoires de faits pour le sujet qui nous occupe. M. Geiger, par exemple, ne laisse pas passer un mois sans communiquer au public quelque idée ingénieuse, fruit de sa riche mémoire et de sa vaste lecture. Si les grandes études hébraïques faiblissent quelque peu dans les universités protestantes de l'Allemagne, il faut se réjouir de voir les savants israélites y porter leur prodigieuse activité et la perspicacité par fois un peu subtile de leur esprit.“

Auch dem Werke von Derenburg läßt R. sein volles Recht widerfahren: Er spricht von den Forschungen über die Geschichte und Geographie Paläſtina's und fährt dann fort: „Ce grand et important sujet s'est enrichi d'un ouvrage qui offre un grand nombre de parties nouvelles: je veux parler de l'essai de M. Derenbourg pour tirer du Talmud toutes les notions historiques et géographiques qui y sont contenues. C'est sûrement une chose surprenante de voir combien cette immense compilation renferme peu d'histoire, combien ses rédacteurs ont, si j'ose le dire, vécu sous terre, loin de la vue de toute réalité. Dès le XVIIe siècle,

---

[1]) Auf dies kommt er nochmals p. 87 zurück: ce journal doit toujours être sous les mains de ceux qui s'occupent de la littérature talmudique etc.

cependant, on s'apperçut que l'histoire des origines du christianisme et la géographie de la Palestine avaient là beaucoup à prendre. Mais depuis le beau travail de Lightfoot, on n'avait pas fait dans cette forêt obscure de battues bien suivies. M. Geiger, en appliquant les principes de la critique moderne à l'étude de la littérature talmudique, a ouvert aux études une voie toute nouvelle. M. Derenbourg ne s'est pas contenté de résumer avec clarté les idées de M. Geiger, il y a joint ses opinions propres conçues le plus souvent avec beaucoup de sagacité. On admire la finesse de vues et la délicatesse d'induction que l'auteur a portées dans cette matière ingrate." — Auch die Werke von Zadoc Kahn, Raph. Rabbinowicz, J. H. Weiß, Berliner, Harkavy u. And. finden ihre volle Würdigung; M. Renan hat keine bedeutendere Erscheinung übergangen.

Ich möchte Sie auch aufmerksam machen auf ein kürzlich erschienenes Werk „Bulletin archéologique du Musée Parent, no. 1", das sich die Aufgabe gestellt, durch Abbildungen und Abhandlungen die morgenländische Kunst in ihrer Beziehung zur abendländischen darzulegen. Das genannte Heft enthält einen interessanten Aufsatz von M. de Saulcy über die in Palästina gefundenen „caisses funéraires ou ossuaires judaïques". Einzelne derselben sind auch mit griechischen Inschriften, einzelne Namen enthaltend, eines mit einer alterthümlichen hebräischen Inschrift versehen. Mit Recht wird auf die Sitte der Juden hingewiesen (vgl. jer. Moed Katon 1, 5), die Leichen in Grabgewölbe beizusetzen und dann die Knochen in Särgen aufzubewahren. Das בֵּי טמיא, dessen im Thalmud nicht selten Erwähnung geschieht, ist nach unserer Ansicht ein solches „ossuarium".

Im Januar 1869 wurde uns von anderer Seite berichtet: Von Frank ist im Journal des Savans ein Artikel über Derenbourg's Buch erschienen. Gar lieblich ist der Artikel, mit welchem Laboulaye das Feuilleton des Journal des Débats von diesem Jahre (1. Jan.) eröffnet. Unter der Ueberschrift: le jardin de mystère wird eine Parabel aus Moses Almosnino's (spanisch geschriebener) Hanhagath ha-Chajim mitgetheilt, in höchst liebenswürdiger Weise über Juden, die jüdisch-spanische Literatur, Munk u. s. w. gesprochen mit der ganzen Feinheit Lab.'scher Darstellung. — Vielleicht sind Ihnen die „Nouvelles Annales des voyages" von Malte-Brun

zugänglich. Dann lesen Sie Tome III 1867 p. 107 „inscription hébraïque d'Aix", und Sie werden Ihren Spaß daran haben.

3. Zur-Geschichte der Bibel-Exegese.

„In der Erklärung der biblischen Urkunden prägt sich am Schärfsten das religiöse Bewußtsein der Zeit aus." Diese Worte leiteten vor mehr als zwanzig Jahren (1847) die Besprechung der nordfranzösischen Exegetenschule (Nite Naamanim) ein, und sie wurden acht Jahre später (1855) bei einer neuen Behandlung desselben Gegenstandes (Parschandatha) wiederholt. Weiter ausgeführt wurde dieser Gedanke und umfangreicher angewendet nicht lange darauf (1857) in meiner „Urschrift" S. 72, woselbst es heißt: „Die Bibel ist und war zu allen Zeiten ein lebendiges Wort, nicht ein todtes Buch. Sie redete zu allen Geschlechtern ..., sie war immer ein unter ihnen Gegenwärtiges, nicht ein abgeschlossenes Buch des Alterthums ... Das ewige Wort gehörte nicht einer bestimmten Zeit an, es konnte nicht von der Zeit seiner Erscheinung abhängig sein, es durfte ebensowenig angeblich neuer Wahrheiten und Erkenntnisse entbehren. Daher trug eine jede Zeit, eine jede Richtung, eine jede Individualität in die Bibel ihre ganze eigne Auffassung hinein; daher die Erweiterungen, Deutungen, typischen und symbolischen Erklärungsversuche. Bei allem Streben und Verlangen nach objectiver Auffassung will eine solche nicht gelingen, und auch der Ungläubige trägt seine Antipathie in seine Erklärungsversuche hinein."

Eine Geschichte der Bibelexegese im Zusammenhange mit den zeitlichen Einflüssen, den gleichzeitigen sonstigen geistigen Bewegungen ist daher ein Werk von der größten Wichtigkeit für die ganze Religionsgeschichte, und indem sie die Motive bloslegt für die bisherigen Erklärungsweisen, leitet sie auch zu einem richtigeren Verständnisse der Bibel und zu einer geläuterten religiösen Kenntniß an. Auch uns ist daher von hohem Werthe das neue Buch von Diestel, welches mit Gründlichkeit, Einsicht und in zweckmäßiger geschichtlicher Gliederung die „Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche" behandelt (Jena, 1869, XVI u. 817 Seiten). So sehr aber die gelehrte Forschung und der gesunde Geistesblick es dem Vfr. ermöglichte, ein reiches Material in tüchtiger Bearbeitung vorzulegen, so liegt doch schon in der Begränzung seiner

Aufgabe auf die Erklärerthätigkeit innerhalb der Christenheit ein Mangel, der den wirklich geschichtlichen Einblick in die Entwickelung der exegetischen Wissenschaft und der leitenden religiösen Ideen vollständig verhindert, indem die christliche Wissenschaft in diesem Punkte bis vor etwa zwei Jahrhunderten von jüdischen Vorgängern und Zeitgenossen nicht etwa blos beeinflußt, sondern geradezu abhängig ist. Was früher die christlichen Gelehrten aus ihrem Eignen zur Auffassung der hebräischen Bibel hinzugethan, diente nur dazu falsche Annahmen einzuführen, oft mit der größten Gewaltsamkeit den Sinn zu verdrehen. Erst seit der neueren Zeit hat die Wiedererweckung der alten Uebersetzungen, die erweiterte Kenntniß des Semitismus und der freiere religiöse Blick die christliche Gelehrsamkeit über die Gränzen hinausgeführt, bis wohin sie die jüdische geleitet hat, und sie zu einem selbstständigen Fortschritte befähigt.

Aber die falsche Vorstellung, daß der ganze religiös-biblische Inhalt nicht blos theilweise das Christenthum befruchtet, sondern vollständig in es ausgemündet, in ihm aufgegangen sei, trübt noch immer den Blick für die richtige Auffassung und bringt fremdartige Elemente hinein. Man hat sich ferner, nachdem man auf eignen Füßen zu stehn glaubte, mit einem fast knabenhaften Trotze von seinen ehemaligen jüdischen Führern völlig abgewendet, die nachbiblischen jüdischen Denkmale zuerst ignorirt, dann vollständig deren Verständniß verloren und hat es glücklich fast zur Unfähigkeit gebracht, sich deren Verständniß wieder neu zu erschließen. Dadurch entbehrt man Urkunden, deren wahren Werth und Gehalt erst die neuere jüdische Forschung richtig zu würdigen gelehrt. Man zögerte bisher noch, theils weil man nicht von Juden lernen wollte, theils man nicht selbstständig prüfen konnte, die Resultate dieser neueren jüdischen Forschung anzunehmen, wird aber doch allmälig unbefangener und einsichtsvoller und sucht sich diese neueren Ergebnisse anzueignen. So tritt denn auch in neuester Zeit mindestens eine Wechselwirkung zwischen christlicher und jüdischer Gelehrsamkeit in der exegetischen Wissenschaft ein.

Wenn nun der Vfr. sich auf die erstere beschränkt, so fühlt er wohl selbst und wurde auch darauf aufmerksam gemacht, wie sehr er durch diese Beschränkung in der Erfüllung seiner eignen Aufgabe behindert wird. Er spricht sich darüber in der Vorrede S. V offen aus in folgenden Worten: „Was die Begrenzung des Stoffes betrifft, so bin ich in Einem Punkte meinen Lesern nähere

Rechenschaft schuldig, — ich meine den unverhältnißmäßig geringen Umfang, in dem ich die jüdische Exegese behandelt habe, zumal manche werthe Freunde, deren Urtheil ich sehr hochschätze, darin auf den ersten Blick einen wesentlichen Mangel erkennen wollten. Man erinnerte daran, daß die jüdische Auslegung an vielen Orten in die christliche Exegese tief eingegriffen habe, daß demnach die Entwickelung der letzteren ohne Kenntniß der ersteren dunkel und lückenhaft bleiben müsse. — Selbstverständlich kann Niemand lebhafter wünschen, daß unsere Literatur mit einer umfassenden Geschichte dieses Gegenstandes bereichert würde. Eine solche jedoch von diesem Werke auszuschließen, gebietet selbst der angegebene Grund. Jeder Kundige weiß, daß die jüdische Exegese ein ganz eigenartiges Leben zeigt, daß sie in hervorragendem Maaße neben der Rücksicht auf Sprach- und Sinnerklärung, gerade als Auslegung, durch die talmudistischen einerseits, durch die philosophischen Studien andererseits bestimmt und geleitet worden ist. Sie in ein Werk wie das unsrige nur corollarisch einzuschalten, verbot von vorn herein der Zweck desselben. Und ein ebenso starkes Hinderniß bildete einfach der außerordentliche Umfang sowie die besondre Art der Vorstudien, welche zur Lösung jener Aufgabe nothwendig gewesen wären. Wenn irgendwo, so hat hier die Arbeitstheilung ihr durch die Sache selbst gewiesenes gutes Recht."

Man sieht wohl, die Erklärung kommt eigentlich auf den Satz hinaus: ich konnte es nicht leisten. Das bessert jedoch Nichts an der Sache selbst; der Mangel bleibt und macht sich überall bemerklich. Das Buch entbehrt sogleich der ersten Grundlage, indem nicht vorgeführt wird, nach welcher Auffassung die Bibel in das Christenthum eingegangen ist zur Zeit seiner Gründung. Dazu bedurfte es ebensowohl einer Charakteristik der vorchristlichen griechischen Uebersetzung der 70, wie der der späteren griechischen Uebersetzer Aquila, Symmachus und Theodotion, der chaldäischen Thargumim und der Schriftdeutung in Thalmud und Midraschim; denn wenn auch letztere sämmtlich erst in der nachchristlichen Zeit abgeschlossen und durch die Schrift verbreitet wurden, in dieser Gestalt wenig in die christliche Kirche eindrangen, so wurzeln sie doch alle in einer bereits ältern jüdischen Anschauung, die auch zur Zeit der Entstehung des Christenthums herrschend war. Die Kirche verlor bald die Kenntniß der Ursprache, ist nun gänzlich von der Siebziger-Uebersetzung, also einer jüdischen Erklärung, abhängig, wird

aber auch ferner von dem symbolischen Deutungsverfahren der jüdisch-alexandrinischen Philosophie geleitet. Hieronymus führt wieder zum hebräischen Texte zurück, ohne einen Nachfolger in dieser Kenntniß zu finden, seine lateinische Uebersetzung wird zur herrschenden, die heute noch in der katholischen Kirche die kanonische ist. Er aber wird ausschließlich von den oben genannten drei späteren jüdischen griechischen Uebersetzern geleitet, wie er außerdem die mündliche Anleitung jüdischer Lehrer benützt. Die seinen Schriften einverleibten, aber ihm nicht angehörigen Quaestiones in libros Regum et Paralipomenon, rühren sogar wahrscheinlich von einem späteren Juden des neunten Jahrhunderts her (S. 102 Anm. 34). Andererseits ist die antiochenische Schule „mehrfach berührt durch die in Syrien blühende jüdische Exegese" (S. 126). „Daß Theodor von Mopsueste Grade der Inspiration annahm und Salomo nur die Gabe der Weisheit, nicht die Weissagung zuschrieb, ist gewiß den Einflüssen der älteren jüdischen Schulüberlieferung zuzuschreiben" (S. 130).

Nun deckt mehrere Jahrhunderte hindurch die Welt das dichteste Dunkel, bis durch moslemische Einflüsse im elften Jahrhundert Erklärung und Auffassung der Bibel unter den Juden der von Arabern beherrschten Länder wie in Nordfrankreich zu erhöhter Blüthe sich entfaltet. Schon bei Richard von St. Victor, der 1173 gestorben, „zeigen sich deutliche Wirkungen der von den jüd. Exegeten angeregten Exegese" (S. 191). Die großen philosophischen Kirchenlehrer des dreizehnten Jahrhunderts, Albert der Große, Duns Scotus und Thomas von Aquin, stehn bekanntlich sehr unter dem Einflusse von Gabirol und Maimonides. Mit Nicolaus von Lyra beginnt die Abhängigkeit von Raschi[1]), die sich bis zu Reuchlin erhält. Mit ihm dringt zuerst die philosophisch gefärbte Kabbalah in die christliche Schriftdeutung ein, aber es beginnt auch wieder die Kenntniß der hebräischen Sprache, des biblischen Urtextes, jedoch in enger Anlehnung an die jüdischen Lehrer. Für Grammatik werden David Kimchi und Elias Levita die zuverlässigen Führer, in der Exegese erlangt ersterer die Herrschaft neben Raschi. Immer mehr erweitert sich die Kenntniß der jüdischen Literatur, der man Erklärungen, Probleme und deren Lösungen ent-

---

[1]) Darüber beginnt neuerdings eine Vergleichung Hr. Siegfried in dem vierten Hefte von Merx' Archiv.

nimmt. Isaak Abrabanel, der wenig selbstständige Sammler, dabei von engem Dogmatismus befangen, wird besonders die Fundgrube, aus welcher leicht vieles alte kostbare Gut aufgesucht wird. Auch die kritischen Fragen, wie sie von den Juden angeregt worden, wie die Zweifel an dem Alter der hebräischen Vocale (S. 253 ff. 334), die Frage über die Verwandlung der samaritanischen Schrift in die assyrische (S. 333), fangen die christlichen Bibelforscher an ernst zu beschäftigen. Noch zur Zeit, als die Geister die Fesseln dogmatischer Anschauung zu brechen beginnen, als die Einen dem Systeme des Deismus folgten, die Andern, es bekämpfend, doch zu rationalerer Erklärung gedrängt werden, sind es wieder die früheren von den jüdisch-mittelalterlichen Philosophen versuchten Lösungen, nach welchen man greift; so geht Spencer vollständig in die Spuren des Maimonides, und noch in ganz später Zeit folgt Jerusalem demselben (vgl. S. 750).

Unterdessen hat sich freilich die Sprachkenntniß durch die Bekanntschaft mit den semitischen Schwestersprachen, kritische Behandlung und Verständniß des Textes durch die Benützung der alten Uebersetzungen sehr erweitert und vertieft; aber die ungeschickte Anwendung dieser Hülfsmittel hat auch zu vielen Mißgriffen, oft gänzlich auf Abwege geführt. Namentlich hat die freie grundsatzlose, selbstständig oder nach werthlosen Handschriften geübte Kritik an dem Texte diesen mehr verunstaltet als berichtigt. Hier hatte man die Hand der jüdischen Führer verlassen; die Juden waren überhaupt eine Zeit lang der allgemeinen Geistesbewegung und dem Contacte mit der christlichen Gelehrsamkeit fern geblieben. Als mit Mendelssohn auch für sie eine neue Zeit eintrat, hatte die innere Entwickelung andere Zielpunkte als nach dem eindringenden Bibelstudium hin. Es mußte eine längere Zeit ganz auf die Aufgabe verwendet werden, die Versäumnisse an dem Erwerbe der allgemeinen Bildung nachzuholen, dann auch die gewaltigen Massen, welche sich um die Bibel gelagert, theils wegzuräumen theils nach wissenschaftlicher Methode zu durchdringen. Soweit man sich mit der Bibel beschäftigte, war das Augenmerk mehr darauf gerichtet, den einfachen Sinn, wie ihn jedoch schon die alten großen Exegeten festgestellt hatten, wieder gegenüber der fast zur Alleinherrschaft gelangten hagadischen Deutung zur Geltung zu bringen; in den eignen Studien leitete weniger eindringender wissenschaftlicher Sinn als vielmehr ästhetisches Sprachgefühl, und dieses suchten auch vorzugs-

weise die Männer der damaligen Zeit zu wecken in ihren geglätteten deutschen Uebersetzungen wie in ihren paraphrasirenden hebräischen Commentaren. Nur etwa Joel Löwe ragt unter ihnen hervor als selbstständiger Grammatiker und Kritiker (vgl. auch hier S. 591), und später hat Wolf Heidenheim (gest. 1832) gründliche Anregungen gegeben zu genauerem grammatischen und lexikalischen Studium. Allein in neuester Zeit beginnen wiederum die Juden Antheil zu nehmen an der großen Bibelarbeit, und ihre Thätigkeit wird sich als eine fruchtbare immer mehr die Anerkennung erringen.

Man sieht aus dieser flüchtigen Skizze, wie tief die jüdische Bearbeitung der Bibel auf die ganze Gestaltung von deren Auffassung innerhalb der Kirche eingewirkt hat, und wie ohne eine genügende Kenntnißnahme davon selbst die Aufgabe einer „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche“ nicht befriedigend gelöst werden kann.

13. October.

4. Jair Chajim Bacharach.

Aus der Dürre des endenden siebzehnten Jahrhunderts ragt Jair Chajim Bacharach hervor. Auch er war freilich Nichts weiter als Thalmudist, wie er vorzugsweise in seiner Gutachtensammlung, die 1699 nicht lange vor seinem Lebensende unter dem Titel „Chawoth Jair“ erschien, beweist; dennoch war er ein für seine Zeit vielseitig unterrichteter Mann, mit allen jüdischen Schriften, wenn sie auch über das Halachische hinausgingen, mit den philosophischen und ethischen Werken Bachja's, Juda Ha-Levi's, Maimonides', Albo's u. A., mit den allgemein wissenschaftlichen eines Asaria de Rossi, der Delmedigo, Elias und Joseph Salomo, selbst des Christen Wagenseil u. dgl. wohl vertraut, ja er gab sich mit Vorliebe der Mathematik und Astronomie hin, und glaubte sogar Euklid eines Irrthums überführen zu können (C. J. Gutachten 173. 174. 219). Wohl dachte er nicht daran sich kritisch über den thalmudischen Standpunkt zu erheben, Alles, was er in dieser Quelle vorfand, hatte für ihn unverbrüchliche Geltung, und einem Freunde, der schüchtern Bedenken äußerte gegen gar seltsame Heilmittel und Beschwörungsformeln, wie sie der Thalmud empfiehlt, tritt er mit vollem Glauben daran entgegen und macht ihm bemerklich, daß wir die natürlichen Wirkungen gewisser Dinge

nicht begreifen können, umsoweniger die übernatürlichen (Gutachten 233. 234). So will er auch gegen die Kabbalah keinen Zweifel aufkommen lassen und steht sie ihm als große Heilslehre fest (210). Doch bleibt er immer mild und nüchtern, fern von jedem schwärmerischen Eifer, er warnt vor der Vertiefung in die Geheimlehre, vor deren Uebertragung auf das halachische Studiumgebiet und die allgemeinen Lebensverhältnisse. Wie er selbst keine Heftigkeit gegen abweichende Ansichten kennt, so sind ihm auch die scharfen Redensarten, deren sich nicht selten Thalmudisten gegen einander bedienen, im hohem Grade auffallend, und er sucht ihnen den verwundenden Stachel zu entziehen (152). Er hat auch keine Lust daran, sich mit brennendem Eifer allen möglichen Erschwerungen in die Arme zu werfen; ruhigen Blickes prüft er den Gegenstand und will durchaus nicht thalmudischer als der Thalmud sein. So erkennt er z. B. an, daß man die Vorschrift, den Todten nicht über Nacht unbeerdigt zu lassen, keineswegs als biblisch betrachten müsse, wie denn überhaupt der thalm. Ausdruck, man übertrete mit dieser oder jener Handlung ein biblisches Gebot, nicht überall stricte zu nehmen sei (139, vgl. Zusätze). Er findet es übertrieben, sich der Nennung der Maria und der nach ihr bezeichneten Münze (Mariengroschen) zu enthalten, er betont dabei mit allem Nachdrucke und mit allem redlichen Ernste den thalmud. Ausspruch, daß die Nichtjuden der Gegenwart durchaus nicht als Götzendiener zu betrachten seien, ja er geht so weit, ernste Bedenken zu äußern gegen gehässig lautende Stellen in den Gebeten, die, wenn sie auch in der That einen solchen Inhalt nicht haben, doch besser zu beseitigen seien (vgl. S. 5b f. und Zusätze S. 255 b.)

Besonders hervorzuheben bei ihm ist seine überwiegende Neigung zum methodischen Studium des Thalmud und seine verdienstlichen Leistungen auf diesem Gebiete. Die entschiedene Abneigung gegen das pilpulistische Treiben, wie er es im eigenen Namen, so wie in dem seines Vaters darlegt (123. 124), theilt er mit vielen zeitgenössischen und vorangegangenen Koryphäen. Angefragt, wie man einen jungen Mann im Thalmudstudium anleiten solle, vermag er freilich einen bestimmten Weg nicht anzugeben und tastet unsicher umher (123). Allein man gewahrt überall, wie er mit Vorliebe das doctrinelle Verfahren des Thalmud, die in der Discussion und Entscheidung leitenden Grundsätze

sich selbst klar zu machen und sie zu beleuchten sucht. Besonders werthvoll sind daher diejenigen Gutachten in der uns von ihm vorliegenden Sammlung, welche sich ausschließlich auf diesem Gebiete bewegen. So handelt Nr. 94 über die Beweggründe, welche die Entscheidung nach gewissen Autoritäten veranlassen (הלכה כ), Nr. 124 über die Art, wie im Thalmud eingehend über Gegenstände verhandelt wird, welche während des Exils keine Anwendung finden, während er anderswo solche Untersuchungen, als der Messiaszeit angehörig (הלכתא למשיחא), abweist, Nr. 203 über das Verfahren, nach Analogien zu schließen (היקש). Von ganz besonderer Bedeutung ist endlich seine Abhandlung über die angeblichen sinaitischen Traditionen (הלכה למשה מסיני) in Nr. 192, neun Doppelquartseiten enthaltend.

Die Fülle des Materials, welches Bacharach hier fast erschöpfend beibringt, und die Unbefangenheit, mit der er dasselbe betrachtet, können freilich bei dem Mangel einer darüber stehenden Kritik noch immer nicht zu einer tieferen Auffassung und Beleuchtung der herrschenden Gedanken hinführen, allein wie sie den Grundzug der geistigen Richtung in B. offenbaren, so gewährt uns auch der Eindruck, welchen das Schulverfahren des Thalmud auf einen methodisch angelegten Geist macht, lichtend und sichtend gar manchen richtigen Einblick in jenes mit wenig strenger Zucht gehandhabte Verfahren, das sich mit schwankenden Annahmen und Vorstellungen begnügt und sie ohne tieferes Eingehn, ohne feste klar erkannte und begränzte Regel anwendet. [1])

---

[1]) Auch in der Sammlung von Gutachten, welche Bacharach 20 Jahre früher, 1679, von seinem Vater und Großvater unter dem Namen: Chut ha-schani zusammenstellte und herausgab, sind einzelne von ihm selbst aufgenommen, die denselben Geist offenbaren, welcher die spätere eigne Sammlung durchweht. So stellt er in Nr. 20 daselbst (23 a ff), indem er sein eignes Verfahren entschuldigt, wonach er sich nicht scheute von bedeutenden auch früher lebenden Gelehrten auszusagen, es seien ihnen Stellen aus dem Thalmud oder den Casuisten entgangen, eine große Anzahl von Stellen zusammen, in denen ein solcher Nachweis auch von früheren Gelehrten gegen große Vorgänger mit Glück unternommen worden. Er bringt dabei gelegentlich die Stellen an, wo z. B. Raschi in schlichter Geradheit sagt, er wisse nicht, was dieser oder jener Ausdruck bedeuten solle, könne nicht angeben, wo sich die angeführte Stelle finde, während man später meistens das ihm Entgangene aus älteren Quellen nachgewiesen habe. Dabei kommt er auch auf gleichnamige thalmudische Lehrer, deren Nichtunterscheidung viele Ver-

Bacharach beruft sich nicht selten in seinen Erörterungen, zumal in den methodologischen, auf sein Buch מ״ק, welche Abkürzung er uns in seiner Vorrede als מר קשישא, Mar keschischa, auflöst. Inhalt und Anlage des Werkes ließ sich aus den Anführungen, selbst wenn sie Auszüge sind, nicht zur Genüge erkennen; man konnte blos vermuthen, daß es verschiedenartige selbstständige Abhandlungen, vorzugsweise methodologischen Inhalts, enthalte. In neuerer Zeit erfuhr man, daß das Werk sich erhalten habe, alfabethisch angelegt sei und vollständig methodologische Fragen behandle, auch wurde in Aussicht gestellt, daß es durch Hrn. J. H. Weiß in Wien, den Herausgeber des Sifra und der Mechiltha, erscheinen werde. In dem neuesten (dem 36.) Hefte der „Kochbe Jizchak" spricht derselbe nun selbst diesen Vorsatz aus und giebt vorbereitend einige nähere Nachrichten über das Werk. Dieses liegt Hrn. W. nämlich im Autographe des Vfrs. vor in einer vielfach überarbeiteten Form, aber ohne die letzte Feile zur Abrundung für etwaigen Druck. Hr. W. giebt als Probe (S. 85—91) vier Artikel daraus, und zwar über אין מקרא יוצא מידי פשוטו, die Festhaltung des Wortsinnes neben der dialektischen Deutung, טעות, die Verwechslung der Autoritäten, denen eine Lehre beigelegt wird, לאו הבא מכלל עשה, inwiefern ein Verbot, das aus der in Form eines Gebotes gegebenen Vorschrift hervorgeht, als positive oder negative Vorschrift zu behandeln sei, und שני כתובים המכחישים זא״ז über die Lösung des Widerspruchs zwischen zwei Schriftstellen, welche Abweichungen enthalten. Hr. W. begleitet diese interessanten Abhandlungen mit Anmerkungen, und ist er sicher der Mann, welcher geeignet ist, die Untersuchungen B.'s uns vorzuführen und weiter zu verfolgen, so daß wir seiner Veröffentlichung des Werkes mit Theilnahme entgegensehen dürfen.

9. August.

---

wirrung verursacht, und andere interessante Punkte. Nr. 97 (101b—114a mit Zusätzen auf S. 115a b) enthält eine weitläufige sehr gelehrte Abhandlung über thalmudische Maße, Münzen und Gewichte, die ihn auch zu andern mathematischen Untersuchungen führt; er bekennt darin (112a) seine Werthschätzung der Mathematik, namentlich der Algebra, mit der er sich viel beschäftigt und in welcher er — an Joseph Delmedigo's Werke sich anlehnend — manches neue abkürzende und erleichternde Verfahren entdeckt habe, er scheue nur die Mittheilung wegen des schelen Blickes, mit dem solche Kenntnisse von der Masse betrachtet würden.

5. Ein persisches Apokryphon über Daniel.

Das vierte Heft des „Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T." von Merx enthält (S. 385—427) ein persisches Apokryphon „Geschichte Daniels", nach einer Pariser Handschrift von Hrn. Zotenberg mitgetheilt und übersetzt. Dasselbe ist von keinem Werthe, indem es aus später Zeit herrührt und thalmudische Sagen willkürlich unter einander mischt. So erzählt es (S. 387 f.), daß bei der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar die Belagerten von den Belagerern Opferthiere gekauft hätten, die ihnen in einem Korbe an Stricken hinaufgezogen worden, daß die Feinde jedoch zuletzt statt eines Lammes ein Schwein hinein gelegt, nach demselben mit Pfeilen geschossen, so daß das Blut von der Mauer herabfloß und die Mauer entzweigeborsten; dieser Vorfall am 9. Ab habe zum Vorzeichen von dem Falle Jerusalem's gedient. Josephus (Alterth. XIV, 2, 2) hingegen verlegt diese Begebenheit in die Zeit des Kampfes zwischen den Brüdern Hyrkan und Aristobul, freilich blos berichtend, daß die Belagerer ihnen zuletzt die Opferthiere zurückgehalten; eine Baraitha, die drei Male in der babylonischen Gemara (Sotah Ende, Baba kamma 82 b, Menachoth 64 b) wiederholt wird, giebt dasselbe Datum an, fügt jedoch gleichfalls die Vertauschung mit einem Schweine an, das seine Klauen in die Mauer gesenkt, da sei das Land weithin erschüttert worden. Ungenauer ist die Zeitangabe in j. Berachoth 4, 1; dort wird in der „Griechenzeit" eine Verwechslung von Lämmern mit Böcken, aus der „Römerzeit" eine solche mit Schweinen berichtet, die dann so unheilvoll gewirkt. Die Zurückdatirung auf die Zeit Nebukadnezar's ist Erfindung unseres Apokryphon. — Die folgenden Geschichten von dem Blute des Sachariah, das nicht gestillt werden konnte, von dem Throne Salomo's, der nicht duldete, daß ein fremder Herrscher ihn besteige, sind treuer nach dem Thalmud berichtet, wenn auch die Herbeiziehung Daniel's zur letzteren Geschichte wieder eigne Ausschmückung ist.

3. Sept.

6. Ein alter Fehler in Nehemia 5, 11.

Nehemia verlangt an der rubricirten Stelle von den Reichen, daß sie die bei ihnen contrahirten Schulden der Armen erlassen, die um ihrer Schulden willen zur Knechtschaft Verkauften befreien,

die verpfändeten Grundstücke zurückgeben sollen. Da sind jedoch die Worte וּמְאַת הַכֶּסֶף unverständlich. Die 70 hatten dies Wort nach seinen Consonanten, scheinen jedoch וּמֵאֵת gelesen zu haben, während der Syrer es unübersetzt läßt; die rabbinischen Erklärer geben ungenügende Erklärungen. Die Vulgata liest genau wie unser Text und übersetzt: centesima. Nun bedeutet das Wort im Lateinischen: der Zins von einem Procente monatlich (12 jährlich), und so glauben die neuen Erklärer, Neh. verlange, entweder es sollten die erhobenen Zinsen zurückgegeben werden oder künftighin das Zinsnehmen unterbleiben. Allein dieser im Lateinischen übliche Ausdruck kommt weder in der Bibel noch in der Mischnah vor, und an unserer Stelle wird weiter über Zinsnehmen nicht gesprochen, sondern über den Druck der Gläubiger, die die Güter wegnehmen, um sich für ihre Schuld bezahlt zu machen, oder gar sich der Schuldner selbst bemächtigen und sie zu Sklaven machen. Offenbar ist daher eine neuerdings von Hrn. Widawer mitgetheilte Vermuthung richtig, es sei וּמַשָּׁאת zu lesen: die Schuld, entsprechend V. 7. Die Conjectur ist so einfach, daß es auffallend ist, wie man bisher noch nicht darauf gekommen. Die Veranlassung zu diesem Fehler — wenn er nicht blos von der Flüchtigkeit eines Copisten herrührt, — mag darin liegen, daß der Satz ellyptisch ist, indem die Schuld nicht zurückgegeben werden soll, also das Object nicht von dem vorausgegangenen השיבו abhängen kann, sondern ein אל תבקשו hinzugedacht werden muß, wie Dies in V. 12 hervortritt. Vielleicht ist auch eine größere Zahl von Worten ausgefallen und stand ursprünglich וּמֵאֵת הַלְּוִים אל תבקשו משאת הכסף (vgl. V. 4), und der Abschreiber übersah von ומאת bis משאת.

12. Aug.

7. Der jerusalemitische Thalmud und der Karäismus.[1])

Unter dieser Aufschrift bietet uns Hr. Rabb. Wiesner in drei Nummern der „Neuzeit" (32—34) eine höchst interessante Abhandlung, wenn auch, meiner vollen Ueberzeugung nach, das Resultat seiner Auseinandersetzung vor der Kritik nicht bestehen kann. Hr. W. stellt von vorn herein die Behauptung auf, von

[1]) Diese bereits vor nahe an einem Jahre niedergeschriebene Arbeit nimmt natürlich noch keine Rücksicht auf das später erschienene Werk Frankel's. Darüber wird das nächste Heft Eingehenderes bringen.

der er angiebt, er habe sie „in einer demnächst zu veröffentlichenden Schrift dargethan", daß „der jerusalemitische Talmud aller Wahrscheinlichkeit nach erst im achten oder neunten Jahrhundert entstanden." Wenn dieses Resultat ein richtiges ist, fährt Hr. W. fort, so müssen, „da um diese Zeit der Karäismus in Palästina vorherrschend war, einige Spuren des karäischen Einflusses oder der Reaction gegen dieselben in diesem Buche nachzuweisen" sein. „Diese Spuren", behauptet nun Hr. W. weiter, sind wirklich „so bedeutend und in die Augen fallend, daß sie allein hinreichen würden, um auf die Abfassungszeit des jerusamlemitischen Talmud mit Sicherheit schließen zu lassen."

Dieser Eingang ist so überraschend und die Behauptung mit solcher Sicherheit aufgestellt, daß ein jeder für den Gegenstand sich interessirende Leser die darauf folgende Ausführung und Begründung mit aller Aufmerksamkeit begleiten muß. Folgen auch wir dem Hrn. Vfr. in seiner Auseinandersetzung!

Zuvörderst wird auf die Stelle j. Schabbath 1, 4 hingewiesen, wonach die Schüler Schammai's gegen die des Hillel mit Schwertern und Spießen sich erhoben und sie niedergemetzelt hätten. Diesen Bericht über einen unter jüdischen Gelehrten unerhörten blutigen Kampf benütze auch der Karäer Salmon ben Jerucham in seiner literarischen Fehde gegen den Gaon Saadias (dessen Entgegnung wir nicht kennen); dasselbe enthalte aber „offenbar eine plumpe Erdichtung", die den Karäern zuzuschreiben sei, welche damit die Absicht verbanden, „sehr edelmüthig, die Vorfahren ihres nunmehrigen Gegners und vielleicht auch die eigenen Vorfahren im dreißigsten Geschlechte zu verlästern." — Und von dieser plumpen Erdichtung, fragen wir dagegen, die im 8. oder 9. Jahrhundert geschmiedet worden, wagte man, kaum ein Jahrhundert später, den Gegnern gegenüber Gebrauch zu machen? Hatten diese sich etwa so übertölpeln lassen, daß sie die in der Werkstatt schmähender Spötter fabricirten und untergeschobenen Werke in beschränkter Gedankenlosigkeit aufnahmen? Jedoch lassen wir diese Frage, die überhaupt das ganze Gebäude Hrn. W.'s umstürzt, denn Männer wie Acha aus Schabcha, Simon Kahirah, die Geonim, welche dem 9. Jahrh. so nahe gelebt, hätten sich wahrlich nicht von der Arglist der Karäer täuschen lassen, den jerus. Thalmud, wenn sie ihn auch nicht zur Grundlage ihrer Studien nahmen, wie den babylonischen, doch zuweilen zur Ergänzung zu benützen und mit aller

Ehrerbietung zu behandeln. Allein bleiben wir bei der in Rede stehenden Stelle, fragen wir auch nicht, welches Interesse die Karäer daran haben konnten, gerade den Schammaiten ein so wildes und gewaltsames Verfahren anzudichten, während sie doch jedenfalls den Hilleliten noch weit mehr gram waren; halten wir uns an den Inhalt der Stelle. Ist dieser wirklich der jerusalemischen Gemara ausschließlich eigen? Vielleicht in der Schroffheit des Ausdruckes, der in der babylonischen etwas milder klingt, allein in der Sache stimmt diese vollkommen überein (17 a): „Sie (die Schammaiten) pflanzten Schwerter auf im Lehrhause und sprachen: Herein mag ein Jeder kommen, aber Keiner hinaus, und an diesem Tage war Hillel vor Schammai gedemüthigt gleich einem Schüler.“ Worin unterscheidet sich nun wesentlich der Bericht der babyl. Gemara von dem der jerusalemischen, welche eine plumpe, absichtlich schmähende Erdichtung der Karäer sein soll?

Wenn hier in der jerus. Gem. keine Absicht zur Schmähung der Schammaiten und Hilleliten gefunden werden kann, so auch anderswo kein Spott über ihre Aussprüche. Die Mischnah Jebamoth c. 1 Ende spricht mit der ganzen diplomatischen Feinheit, welche den Redactor der Mischnah kennzeichnet, von der friedlichen Gesinnung, welche die Schammaiten und die Hilleliten trotz ihren so vielfach abweichenden praktischen Vorschrifen bewährten, und so hätten sie auch unter einander zu heirathen nicht unterlassen, obgleich die Einen Ehen erlaubten, welche die Andern als Blutschande erklärten. Diese Connivenz ist beiden Gemaren auffallend; wo es sich um Incest handle, meinen sie, sei eine solche Weitherzigkeit nicht am rechten Orte. Die bab. Gemara will nun die Nichtberücksichtigung von Vorschriften, die für die Einen so bedeutungsvoll waren, in der Weise beseitigen, daß sie meint, man habe einander gegenseitig Mittheilung gemacht, wenn eine Ehe eingegangen worden sei, die den Andern als verboten gegolten habe, und so habe man sich dann wohl der Verehelichung mit einer solchen Familie enthalten, aber doch keineswegs der mit allen Gliedern und Anhängern der Schule. Die jerus. Gem. hingegen sagt, Gott habe die Parteien behütet, so daß der Fall, daß solche gegenseitige Verschwägerung, welche den Ansichten der einen Schule hätte Gewissensskrupel machen müssen, nicht vorgekommen sei. Diese Voraussetzung, wonach Gott sich in's Mittel geschlagen, um bei dem friedlichen Verkehre der im Gesetze streitigen Schulen es für

keine zu einer nach ihrem Sinne eintretenden verbotenen Handlung kommen zu lassen, mag sehr naiv sein, störte vielleicht auch den nüchternen Sinn der Babylonier, so daß sie eine andere Auskunft suchten; aber wer darin die Absicht einer Verspottung wittern will, der betrachtet den Thalmud mit den Augen der Gegenwart und mißt ihn nicht mit dem Maßstabe seiner Zeit. Hr. W. jedoch betrachtet mit seinem modernen Bewußtsein noch andere solche Mittheilungen in der jerus. Gem., an denen deren Berichterstatter gewiß nicht den geringsten Anstoß nahmen. So wenn dieselbe zu Jebamoth 4, 11 erzählt, daß ein Mann an zwölf Wittwen seiner Brüder die Leviratsehe vollzogen habe, indem eine jede derselben die Erhaltung des Hausstandes für je einen Monat des Jahres übernommen habe, während für den ungefähr alle drei Jahre eintretenden Schaltmonat Rabbi die Verpflegung über sich genommen habe. Auch hier mag es sein, daß die Babylonier mit Willen diese abenteuerliche Erzählung ignorirten, aber den Erzählern im Jeruschalmi war es sicher um keinen Spott zu thun. — Ebensowenig verräth die Art, wie j. Moëd katon 3, 1 und Nedarim 9, 1 die Auflösung unverständiger Gelübde durch sehr eigenthümliche Mittel ermöglicht, die übrigens, wie Hr. W. selbst bemerkt, auch der bab. Gemara (Ned. 23 a) nicht fremd sind, eine versteckte Ironie. Der Spott, meint Hr. W. jedoch, trifft besonders den R. Meïr, von dem, und zwar blos nach dem jerus. Thalmud, ein Diener diese sonderbaren Mittel gelernt habe oder gar durch den Gebrauch seines Stockes diese Weisheit sich angeeignet. Auch hier aber nehmen nur wir Anstoß, nicht aber die alte Zeit. Daß Meïr den Karäern besonders verhaßt gewesen, er auch sonst in der jerus. Gemara verspottet werde, ist eine irrige Behauptung, auf die wir noch zurückkommen werden. In Betreff der Lösung von Gelübden hat aber die jerus. Gem. gewiß Recht, wenn sie die möglichste Erleichterung derselben gerade ihm beigelegt, denn ihm eben gehört auch der Ausspruch an, daß es besser sei gar kein Gelübde auszusprechen als zu geloben und zu erfüllen (vgl. diese Ztschr. Bd. I S. 55 f.) [1]. Also gerade daß Meir hier vorkommt, bürgt für das Alter des Berichtes.

---

[1]) Ihm legt diese Ansicht auch bei Sifre zu 5 Mos. 23, 23 (c 265 und Jalkut das. § 935) sowie Thoßeftha Chullin c. 2, und die Verwechslung der Autoritäten, wie sie nach j. Nedarim 1, 1 auch Wajikra rabba c. 37 hat, ist irrig.

Wenn ferner j. Erubin 5, 1 die Erweiterung des Sabbath-weges durch allerhand künstliche Vereinigungen sehr erleichtert, und zwar in größerem Maße als der babyl. Thalmud solcher gedenkt, so ist Dies nur eine scharfe Durchführung der Methode, welche Hillel darin eingeschlagen, und die von den Babyloniern dann ermäßigt wird, aber wahrlich keine Verspottung dieses ganzen, von den Karäern nicht gebilligten Verfahrens. — Gar sehr gewagt aber ist es, in einer etwas von der in b. Sanhedrin 99 a abweichenden Relation der jerus. Gemara das. 10, 1 „in schönster Manier das mündliche Gesetz vollständig eliminirt" zu sehen. Hier heißt es nämlich, auch der sei ein Verächter des Gotteswortes, der einer einzelnen ganz unwesentlich scheinenden Mittheilung, einem einzelnen Verse, ja einer Schlußfolgerung vom Geringeren zum Schwereren (Kol we-Chomer) den göttlichen Ursprung abspreche; in Babli heißt es noch: einer einzelnen Deutung (Dikduk), einer einzelnen Folgerung aus dem Gebrauche gleicher Ausdrücke (Geserah schawah). Auf diese Erweiterung in Babli, die, wie so oft, in dem knapperen Jeruschalmi fehlt, sollte man berechtigt sein, eine so folgenschwere Behauptung zu gründen! So ist es auch umgekehrt keine Verspottung — in die wieder Meïr verflochten werden soll — wenn j. Sanh. 4, 1 zuerst ganz wie b. Erubin 13 b verlangt wird, ein rechter Lehrer müsse selbst für das unreine Kriechende (Scherez) 48 Gründe dasselbe für rein zu erklären aufzufinden wissen, und Dies auch an einem Schüler Meïrs gerühmt wird. Jeruschalmi spricht jedoch dann im Namen eines späteren Lehres einen Tadel aus über solch leicht irreführenden Scharfsinn; wenn Babli diesen Tadel zurückläßt, so bestätigt Dies blos die so häufig sich wiederholende Wahrnehmung, daß die Babylonier sich an der noch so weit getriebenen geistschärfenden Dialektik weit mehr erfreuten, als die Paläſtiner, — weiter Nichts.

Hr. W. will, wie gesagt, obgleich gerade in unsern Ausgaben des jerus. Thalmud der Name Meïrs fehlt — doch will ich nicht bestreiten, daß derselbe durch einen Schreibfehler nur ausgefallen sein mag —, hier wieder eine Verspottung Meïr's entdecken, eine solche findet er auch in j. Bezah 5, 2 gegenüber b. Erubin 13 b, in den Worten, die er nach j. Khilajim 9, 4 bei seinem Tode im Auslande an die Bewohner Paläſtina's habe sagen lassen: הא משיחכון דידכון. Diese übersetzt Hr. W.: hier liegt euer Messias, und erkennt darin „eine boshafte Ironie", allein sie bedeuten wohl,

dem Zusammenhange nach: euer Messias ist euer, d. h. er erscheint in Palästina und so wird mir die Auferstehung außerhalb desselben erschwert.[1]) — Die karäische Literatur bietet aber durchaus keine Handhabe dafür, gerade Meïr mit besonderem Hohne zu verfolgen.

Umgekehrt glaubt Hr. W., es sei die Absicht des jerus. Th. den Elieser ben Hyrkan zu verherrlichen. Er findet Dies zuerst in der abweichenden Auffassung, welche dieselbe mit der Bezeichnung שמותי, die Elieser beigelegt wird, verbindet. Während die bab. G. darunter „einen Gebannten" versteht, bedeutet er der jerus. G. „Anhänger Schammai's". Im Ganzen macht Dies Nichts aus, denn j. Moëd katon 3, 1 erzählt gleichfalls, daß El. in den Bann gethan worden, mit denselben Umständen wie b. Baba mezia 59 b. Der Ausdruck שמותי scheint ursprünglich wirklich nichts Anderes bedeutet zu haben, als Anhänger des Schammaithums (שַׁמּוּת zusammengezogen aus שַׁמָּאוּת, abgeleitet von שַׁמַּי), und das Verbum שמת mit seinen Derivaten mag zunächst den Sinn gehabt haben: als einen Anhänger des Schammai erklären, und damit war in Palästina, wo das Hillel'sche Patriarchat herrschte, die Ausschließung schon ausgesprochen; in Babylonien behielt das Wort die Bedeutung des Ausschließens, in den Bann Legens bei, verlor aber seine ursprüngliche Beziehung auf Schammai, gegen den die Erbitterung in den Hintergrund trat. Wenn Elieser, obgleich ein Anhänger der alten Halachah, hie und da im Jeruschalmi doch emporgehoben wird, so tritt dieses auseinandergehende Urtheil über Elieser, das ihn einerseits außerordentlich hochstellt und ihn andererseits doch verdrängt, im ganzen Thalmud an vielen Stellen hervor und ist dasselbe bereits in dieser Ztschr. Bd. VI S. 131 ff. erklärt worden. Aecht diplomatisch vermittelnd ist der Ausspruch, der dem Rabbi in Uebereinstimmung mit dessen Charakter beigelegt wird und den Hr. W. so wiedergiebt — ich finde augenblicklich die Stelle nicht; die von W. angeführte j. Moëd katon 3, 1 ist wohl Schreibfehler —: „Würde mir Jemand mit Gewißheit sagen, so und so hat R. Elieser gelehrt, so würde ich seine Lehrsätze unbedingt annehmen. Daß ich aber dies nicht thun kann, liegt allein in dem Umstande, weil man nur zu oft dem R. Elieser Lehrmeinungen untergeschoben, die ihm nicht gehören, seine wirklichen

---

[1]) Andere Erklärungen vgl. bei Frankel, Darkhe ha-Mischnah S. 155 Anmerk. 7.

Anſichten aber unter dem Namen Anderer in Umlauf geſetzt hat.“ Das iſt fein diplomatiſch anerkannt und gleichzeitig abgewieſen!

Es liegt in der Natur der Verhältniſſe und iſt auch bereits genügend erkannt, daß Paläſtina über den kümmerlichen Reſt, der ihm von bevorzugter religiöſer Stellung noch ſpäter geblieben, mit Aengſtlichkeit wachte; eine Zeit lang, bis feſte Regeln über Kalenderberechnung und =Feſtſtellung eingeführt waren, galt Dies vorzugsweiſe von der Verkündung der Neumonde und der Einſetzung der Schaltjahre. Daher wird uns das ſtrenge Halten auf dieſe größere Berechtigung im jeruſ. Thalm., wie etwa Nedarim 6, 13 (8) umſoweniger auffallend ſein, als das Weſentliche davon ſich auch in b. Berachoth 63 b findet. Hingegen iſt die ſchwierige Frage, die ſich der Auffaſſung W.'s entgegenſtellt, von dieſem ſehr drüberhin abgefertigt, wenn er ſagt: „Dagegen iſt es von geringer Bedeutung, wenn der Verfaſſer des jeruſ. Tal. an verſchiedenen Stellen (Berachoth 1, 2. Peäh 2, 6. Aboda ſara 2. Synhedrin 11, 6 [man vgl. noch z. B. Moëd katon 3, 1: המפקפק בדבר אפילו מדברי חכמים צריך נידוי. G.]) ſich in einer Apologie der mündlichen Ueberlieferung (Thorah ſchebeal peh) ergeht, denn er durfte nicht offen Farbe bekennen, und es lag vielleicht in ſeiner Abſicht, unter dem Scheine des rechtgläubigen Rabbinismus für den Karäismus zu wirken und für ihn Boden zu gewinnen.“ Das Verfahren, ſeine karäiſchen Geſinnungen zu verbergen, iſt dem Vfr. der jeruſ. Gemara wahrlich vortrefflich gelungen, beſſer als ſeine Propaganda für den Karäismus, und zwar ſo vortrefflich, daß wir ihn ſelbſt heute, nachdem ihn Hr. Wiesner entlarvt, noch immer nicht zu erkennen vermögen.

So kann ich nun zwar den Anſichten des Hrn. W. durchaus nicht beiſtimmen, ſehe aber doch mit rechter Begierde dem größeren Werke entgegen, das derſelbe über den j. Th. in Ausſicht ſtellt. Hr. W. iſt ein gründlicher Forſcher mit vielſeitigen Kenntniſſen, der Jeruſchalmi iſt höchſt eigenartig und noch bei Weitem nicht genügend gewürdigt, und ſo werden jedenfalls die Aufmerkſamkeit und der geſchärfte Blick, womit W. ihn betrachtet und ſeine Entdeckungen vorführt, zu einem genaueren Einblicke in ſeine Eigenthümlichkeit anleiten, zu einer richtigeren Würdigung deſſelben wie zur Feſtſtellung des Verhältniſſes zwiſchen ihm und der babyloniſchen Gemara hinführen.

25. Auguſt.

8. Gesellschaft zur Verbreitung der Kenntniß der hebräischen Literatur.

Im englischen Athenaeum vom 18. Dec. liest man Folgendes: „Es ist der Vorschlag gemacht, eine Gesellschaft zur Verbreitung der Kenntniß der hebräischen Literatur zu bilden, welche die Veröffentlichung von Uebersetzungen, mit oder ohne den Original-Text, sei es ganzer Werke oder bloßer Auszüge und ausgewählter Stellen zu unternehmen sich zur Aufgabe stellt, je nach der Natur ihres Inhaltes. Ein weiterer Gegenstand ist die Einrichtung von Vorlesungen, die in regelmäßigem Cursus die Erklärung wichtiger hebräischer Werke sich vorsetzen, und periodische Zusammenkünfte. Der Beitrag soll eine Guinee jährlich betragen. Bedeutende Namen sind schon unterschrieben, und das provisorische Comitee wird binnen Kurzem einen ins Einzelnere gehenden Prospect veröffentlichen. Es ist zu hoffen, daß die ehrenwerthen Männer in ihrem löblichen Vorhaben den ihm zu wünschenden Erfolg haben mögen. Christen wie Juden können sich darin vereinigen, zumal da es sich hier um die nachbiblische Literatur handelt."

Auch wir sehen mit theilnehmender Erwartung dem Gelingen eines Planes entgegen, der unter tüchtigen Leitern nur höchst förderlich sein kann zur vertrauteren Bekanntschaft mit einer Literatur, über welche die irrigsten Ansichten verbreitet sind; an den pecuniären Mitteln und an den gedruckten wie handschriftlichen Werken der hebräischen Literatur fehlt es England nicht. Das Unternehmen unterscheidet sich wesentlich von früheren ähnlicher Tendenz. Hier will eine wirkliche Gesellschaft mit den entsprechenden Mitteln zusammentreten, sie wird sich dazu befähigte Vertreter wählen, welche nicht blos nominell an der Spitze stehn, und, was die Hauptsache ist, sie begnügt sich nicht mit der Herausgabe alter Texte, ja sie legt darauf nicht den Nachdruck, sondern sie will die Werke, die es verdienen, ganz oder ihrem wesentlichen Inhalte nach durch Uebersetzungen und Bearbeitung dem gebildeten Publicum zugänglich machen. Man sieht, daß Zweck, Anordnung und Leitung dieses Unternehmen vor dem früheren Filipowski's und dem gegenwärtigen Silbermann's auszeichnet. Die Frage ist nur, ob die rechten Kräfte sich finden.

Nach einem Berichte des Jewish Chronicle — wie ich aus Hebrew Leader vom 15. Juli ersehe — ist am 29. Juni in Lon-

don eine Versammlung gehalten worden zur Gründung einer Gesellschaft für hebräische Literatur. Die Versammlung scheint eine ausschließlich jüdische gewesen zu sein, geleitet wurde sie von Hrn. F. D. Mocatta, der sie durch eine umfassendere Rede eröffnete. Der Beschluß zur Gründung einer solchen Gesellschaft wurde gefaßt.

9. Ein Bekenntniß der „Neuen evangelischen Kirchenzeitung".

Der dänische Theologe Kalkar hat ein Buch veröffentlicht: Israel und die Kirche, welches durch die „Agentur des rauhen Hauses" in Deutschland importirt worden. Indem Hr. K. die „Erfolglosigkeit der Judenmission" nicht ableugnen kann, sucht er sich mit dem Nachweise der auf anderem Wege erzielten Uebertritte von Juden und der reichen Kräfte, die dadurch dem Christenthume zugeführt worden, zu trösten, und die „neue evang. Kirchenzeit." in der ersten Nummer dieses Jahres erquickt sich an diesem Troste. Wir wollen ihr denselben in ihrer ohnehin etwas gedrückten Stimmung nicht rauben und nur ein Bekenntniß registriren, das sie abzulegen sich gedrungen fühlt. „Das wunderbare Volk", sagt sie, „steht allenthalben auf dem Wege der Christenheit von den apostolischen Gemeinden bis zur Gegenwart. Sie kann an ihm nicht gleichgiltig vorbeigehen, sondern mit ihm sich auseinandersetzen. Findet diese Auseinandersetzung nicht in der rechten und wirkungsvollen Weise statt, so wird von Israel und seinem in allem Drang der Zeiten unverringerten Reichthum an geistigen Gaben ein verhängnißvoller Einfluß auf die Christenheit ausgehen. Die Antwort auf die christliche Pflichtversäumniß ist die Macht des Reformjudenthums in Presse, Politik und in dem socialen Leben, eine Macht, die von Kundigen sehr hoch angeschlagen wird."

Die n. e. Kztg. sollte jedoch bei ihrem Bekenntnisse nicht übersehen, daß man sich mit dem Judenthume nimmermehr „wirkungsvoll auseinandersetzen" wird, wenn man seinen mächtigen Aufschwung in der neueren Zeit verhöhnt und mit dem Ausdrucke „Reformjudenthum" zu brandmarken glaubt, sondern nur dann wenn man ehrlich auf seine wissenschaftlichen Bestrebungen und Ergebnisse eingeht.

16. Juni.

10. Zur Gottesdienst-Angelegenheit.

In dem Augenblicke, da ich der binnen wenigen Tagen erfolgenden gänzlichen Vollendung des Gebetbuches im Drucke und dessen baldigster Veröffentlichung entgegensehen darf, welches nach den in dieser Ztschr. Bd. VII S. 245 ff. aufgestellten Grundsätzen, dem S. 247 ff. danach entwickelten Plane in den zwei verschiedenen Ausgaben, nach dem deutschen und nach dem polnischen Ritus, wie sie das. S. 280 versprochen sind, ausgearbeitet ist: zu derselben Zeit kommt mir die Nr. 14 des Hebrew Leader vom 22. Juli aus New-York zu, welche Folgendes über eine Versammlung von Rabbinern in Cleveland Ohio, die sich die Revision des Minhag Amerika zum Zwecke stellten, berichtet: „Es waren anwesend die Herren: Adler, Chicago; Flügel, Quincy; Goldammer, Cincinnati; Hübsch, New-York; Kalisch, Newarc; Cleeberg, Louisville; Kohn, Cleveland; Lilienthal, Cincinnati; Mayer, Cleveland; Mayer, Richmond; Sonneschein, St. Louis; Thuska, Memphis; Wise, Cincinnati. Die Versammlung constituirte sich am 12. Juli . . . Zuerst wurden die Grundsätze beschlossen, welche bei der vorliegenden Arbeit die Versammlung leiten sollten. Die hebräische Sprache soll in den ältesten Gebetstücken beibehalten bleiben. Alles was Bezug hat auf die Rückkehr nach Palästina, die Erwartung eines persönlichen Messiah, die Wiederherstellung des Opfercultus, die leibliche Auferstehung und die Engellehre, soll mit durchgreifender Consequenz ausgeschieden werden. Dem hebräischen Text soll eine selbstständige Bearbeitung in deutscher oder englischer Sprache gegenübergestellt werden. Die außerhebräischen Originalgebete sollen die erhabenen Grundsätze des Judenthums und die heilige Mission Israel's in geeigneter Weise zum Ausdrucke bringen. Nachdem diese Sätze zur Richtschnur aufgestellt waren, ward eine Commission, bestehend aus den HH. Hübsch, Mayer (Cleveland), Sonneschein und Kleeberg ernannt, um eine Vorlage für Wochentags- und Sabbath-Gottesdienst vor die Versammlung zu bringen . . . Die Vorlagen der Commission wurden mit eingehender Sachkenntniß und mit würdevollem Ernste besprochen . . . Die Begeisterung für das Gute und das allgemeine Bestreben, der Wahrheit die Ehre zu geben, führte fast in allen Punkten ein einstimmiges Resultat herbei. Ehe die Vorlagen für den Sabbath-Gottesdienst durchgenommen würden, ward eine Resolution eingebracht und einstimmig angenommen des Inhalts: daß der im Decalog gebotene

jüdisch-historische Sabbathtag festgehalten bleibt und daß der Sabbath-Gottesdienst auf keinen andern Tag verlegt werden kann. Nach Erledigung der Vorlagen wurden Commissionen für die weitere Arbeit in ihren verschiedenen Zweigen ernannt. Am 17. Nachmittags vertagte sich die Versammlung bis zum 24. Oct. d. J. Ort der nächsten Zusammenkunft ist New York."

Näheren Nachrichten über diese Vorgänge ist erwartungsvoll entgegenzusehen.

8. August.

Aus Briefen.

Von Hrn. Dr. Schiller-Szinessy, Cambridge, 14. Dec. 1868.

Die hiesige Universität hat mir den sehr ehrenden Auftrag gegeben, einen Catalog ihrer heb. Handschriften anzufertigen. Ich finde in deren Sammlung viele werthvolle und einige sogar sonst unbekannte Werke, von denen ich Ihnen s. Zeit manches Interessante mitzutheilen gedenke. Heute komme ich nur mit einigen Zusätzen zu den Artikeln von Zunz und Steinschneider ff. in den zwei letzten Heften (Juni und September) Ihrer Zeitschrift.

Zu Zunz S. 187 ff.

יׄבׄיׄןׄ (S. 194) hat Codex Add. 374 (geschrieben [ungefähr 1350] von Jekuthiël b. Salomon zu Rimini für Dr. Joseph zu Fabriano). Wir lesen dort Folgendes: שערי התשובה שיסד מורינו רבינו יונה זצ"ל ..... וסדרתים אני אהרן בכר אליקים יׄבׄיׄןׄ האשכנזי .... למען ירוץ בו. "יבין„ ist = יׄראה בׄאור יׄהוה נׄצח. Für יראה kann man auch "יׄתהלך„ setzen.

יׄשׄלׄםׄ nach מנחם (das.) hat Codex K. 5. 46 (II).

לׄעׄיׄץׄ (S. 195) hat derselbe Codex. Ich gebe die ganze Nachschrift: (1289) נשלם הספר הזה ברביעי לחמישי לעשרים להמׄטׄ תהלת האל יתעלה על יד מנחם יׄשׄלׄםׄ (nur י, ש u. ל haben Puncte) בר בנימן לׄעׄיׄץׄ ובשמונה ימים נגמר כולו תהלה לאל העוזר להשלים סברתי בזה עם היות חשקי להרבות חכמת האל יתע' כפי יכולתי האל יזכני לעשות כל דברי ועניניי שיהיו לכבודו ולתפארתו ככת' כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו.

וסימן לפרט אׄחׄלׄיׄ יכונו דרכי לשמור חוקיך.

ישלם ist = יהי שמו לעולם.

לעיץ ist = לזכר עולם יהיה צדיק. [Gelegentlich bemerke ich: "נביא" und "יעלה", von Mitgliedern des Hauses "ענר" gebraucht, bedeutet: ersteres, wie Zunz (das.) angiebt und letzteres ישב עולם לפני האלהים; die einzige Zuthat ist das „ה", um das יעלה herauszubringen.]

חדל איש מלך (das.) soll gewiß והלך ..... lauten.

עמי und עשר (S. 192) hat schon J. Buxtorf richtig aufgelöst. [De abbreviaturis hebraicis.]

נכתם hat Codex Ff. 2. 17. (II). ..... אני העבד המחכה רחמי צור חייא בכהר משה נכתם .... Dieses ist = מנוחתו תהיה כבוד. [Aus demselben Codex (No. 1) kann ich nicht umhin einen Theil der Nachschrift mitzutheilen: ..... ואלכאתב אלעבד אלפקיר אלי אללה ת"ע משה בה' יצחק בר משה רות יעלה מבע ילטמי יקיים על נשמתו הטהורה אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה על שם ר' יעקב ידיע גבילי השם יזכהו .....] Vielleicht löst Einer Ihrer Correspondenten diese Abbr. auf. [מב"ע ist = מנוחתו בגן עדן, wie schon Zunz zur Gesch. u. Lit. S. 346. G.]

Zu Steinschneider's Artikel über „Ibn Maior's" Supercommentar zu Ibn Esra S. 122 finde ich es für nothwendig Folgendes zu berichtigen: 1) statt b. Joseph muß es heißen: b. Jehudah; 2) die Leseart „Maior" ist noch fraglich; siehe weiter unten; 3) Berbiesca muß heißen Briviesca (eine Bemerkung, die ich unserem Oberbibliothekar, Hrn. H. Bradshav, verdanke); 4) der im Supercomm. genannte Baruch (S. 123) ist nicht nur Zeitgenosse, sondern Lehrer des Verfassers; 5) des Abschreibers Familienname ist Ibn 'Assis עזיז; 6) die vorletzte Sidrah in Exodus hat Folgendes: ..... ונשלמה באלול שנת מאה וארבעים וארבע לאלף הששי ..... באורך נראה אור ודקדוק אור איור כן יעשה לעבדו הנקרא שם טוב בר יהודה בר מאיור. Unser Author wurde demnach im Jahre 1360 geboren.

Ich habe Ihnen heute pr. „Bücherpost" zwei Drucksachen zugesandt. Die erste ist der Anfang eines Werkes unter dem Titel: „The 4th. book of Maccab. the greek text with the syriac translation et latin paraphrase together with other documents relating to the maccabean Martyrs". Der Herausgeber ist M. Rob. L. Bensly, erster Unterbibliothekar an der Universität und Lector

an „Gonville et Caius College“. Das Buch werde ich Ihnen s. Z. zusenden. — Die zweite Drucksache ist ein Excursus zum „Heb.-Briefe“ von F. Delitzsch, übersetzt von M. T. L. Kingsburg, der Gelehrsamkeit auf talm. Gebiete besitzt. Herr Kingsburg hat, wie ich glaube, das Richtige in einer schon seit lange nicht verstandenen Stelle in T. B. Synhedrin 97 a gefunden. (אשר חרפו אויביך 2c.)

[Hr. Kinsburg, resp. Dr. Schiller will die Anführung des Verses Ps. 89, 52 als zu den Worten Abaje's gehörig betrachten, indem dieser damit einen Vorwurf ausspreche gegen Joseph's mangelhaften Glauben. Allein sicher würde Abaje den Joseph nicht unter „die Feinde Gottes“ zählen. — גליל und גבלן in der dortigen Baraitha ist in dieser Ztschr. Bd. VII S. 65 erklärt. Dabei sei denn auch gelegentlich ein dritter Satz ins Auge gefaßt, nämlich die Worte, das. 97 b, welche nach Akiba's falscher Hoffnung stehn. Akiba nämlich hatte die Worte Chaggai 2, 6: Noch Eines und es ist gering, dann bringe ich in Aufruhr Himmel und Erde, auf die Herankunft des Messias nach der Zerstörung durch Titus gedeutet. Damit wollte er offenbar sagen, der Vers deute an, daß noch ein Mal (nach der babylonischen), aber nur auf kurze Zeit, eine Zerstörung des jüdischen Staates (also eben die durch die Römer) eintreten werde, dann aber folge die Erlösung, die Messiaszeit, die er deßhalb mit dem Aufstande Ben-Khosiba's erwartete. Nathan jedoch, der das Vertrauen, welches Akiba auf Ben-Khosiba gesetzt hatte, als ein falsches erkannte, weist nun in folgenden Worten Dies nach: אלא מלכות ראשון שבעים שנה מלכות שנייה חמשים ושתים ומלכות בן כוזיבא שתי שנים ומחצ', „allein das erste Reich dauerte 70 Jahre, das zweite 52 und das des Ben-Khosiba 2½“, d. h. offenbar nichts Anderes als: das erste (babylonische) Reich (die fremde Herrschaft, unter welcher die Juden lebten) dauerte 70 Jahre, das zweite (römische bis zu den Hadrianischen Kriegen) 52, aber das Reich Ben-Khosiba's (nur) 2½ Jahre (und die Messiashoffnung hat sich nicht erfüllt). Bekanntlich sind diese Zahlen: 70 für das babylonische Exil und 52 für den Zeitraum zwischen dem Falle Jerusalem's und dem Aufstande Ben-Khosiba's, der mit dem Falle Bethar's endigte, die unter den Rabbinen allgemein angenommenen, wenn sie auch nicht ganz genau sind, und so treten sie auch hier wieder auf. Die Erklärung Raschi's, welche allgemeine Nachfolge findet, ist ganz unbegreiflich. G.]

Erklärung.

Auf die Jhrgg. 1869 S. 290 dieser Zeitschrift befindliche Note: „Neuerdings hat Güdemann ganz stillschweigend diese Ansicht reproducirt im Augustheft der Grätz'schen Monatsschrift" wird die Redaction dieser Blätter ohne Zweifel gern diese Berichtigung entgegennehmen.

In meiner zu Breslau im J. 1858 erschienenen Doctordissertation Moslih-ed-dini Sa'dii Consessuum etc. p. 40 findet sich folgende These unter Nr. III:

Quae Judic. Cap. XIX sqq. narratur „uxoris concubinae Bethleemitica" ignominia, ea tum temporis a filiis Jemini commissa esse mihi videtur, quum David nondum rex totius Israël creatus esset (d. 9. v. II Sam. Cap. V. v. 1 sqq.).

Die flüchtige Conception der These genügt jedenfalls auch so wie sie ist, um es glaubhaft zu machen, daß die in der Grätz'schen Monatsschrift entwickelte Ansicht seit 1858 mein Eigenthum ist.

Als ich die Abhandlung in der Sitzung des jüdisch-theologischen Vereins zu Breslau im Sommer des vorigen Jahres vorgelesen hatte, da erhob sich Herr Rabbiner Dr. Frank aus Saaz und erklärte aus freien Stücken, daß er diese meine Ansicht schon von meiner Promotion her (1858) kenne und sie als eine ihm einleuchtende seit jener Zeit auch gelehrt habe.

Was nun die „einsichtsvolle kritische Entdeckung" betrifft, aus der ich meine Abhandlung „ganz stillschweigend reproducirt" haben soll, so versichere ich hiermit, daß sie mir erst lange nach meiner Rückkunft aus Breslau und dem Erscheinen meiner Abhandlung, nämlich im September v. J. und zwar aus dieser Ztschr. Jhrgg. 1867 S. 114 bekannt geworden. Ich ließ jedoch die ganze Sache auf sich beruhen aus dem einfachen Grunde, weil ich in meiner Abhandlung mit Ausnahme der übereinstimmend vorausgesetzten allgemeinen Beziehung der betr. Kapitel zu David etwas durchaus Anderes behaupte, als in der in dieser Ztschr. gemachten Mittheilung gesagt ist.

Wien, 28. Januar 1870. Güdemann.

Nachtrag zu S. 108.

Die Beziehung von Micha 6, 6—8 auf Mescha' erkennt bereits der Midrasch Bereschith rabba c. 55: הדברים אמורין במישע מלך מואב.

Abhandlungen.

I.

Reuchlin und das Judenthum [1]).

Vier Jahrhunderte sind verflossen, seitdem Johann Reuchlin, der schlichte Bürgerssohn aus Pforzheim, ein fünfzehnjähriger Jüngling, auf der erst kurz vorher begründeten Universität Freiburg als Student immatrikulirt worden (19. Mai 1670). Mit ihm eröffnet sich eine neue Zeit für die Wiederbelebung wissenschaftlicher Forschung und Erkenntniß in Deutschland, ebenso für die gerechtere Würdigung und fruchtbare Verwendung der von den Juden geretteten Geistesschätze. In seinem allgemeinen wissenschaftlichen Streben hatte er neben sich ebenbürtige Mitarbeiter — wie Erasmus und A. — und Viele, die in gleichem Sinne wirksam waren. In der Hingebung für die hebräische und jüdische Literatur, in deren Pflege und Verständniß, in der Förderung ihrer Erkenntniß und ihrer Anwendung stand er für seine Zeit ziemlich vereinsamt und ist ihm auch in der Folgezeit unter den Christen Keiner nachgefolgt, der ihn an Eifer, Unbefangenheit und tiefeindringendem Blicke übertroffen, nur Wenige, die ihm gleichgekommen. Umsomehr liegt der Schwerpunkt seiner fruchtbringenden Wirksamkeit gerade auf diesem Gebiete, und sind deren Erfolge, wenn sie auch nicht genügend zur allseitigen fortschreitenden Erkenntniß angeregt haben, von weittragender Bedeutung.

---

[1]) Ueber das Thatsächliche vgl. die gründlichen Forschungen des Dr. Ludwig Geiger in: Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke. Leipzig 1871 XXIII und 488 Seiten 8.

Mit dem Ausgange des zwölften Jahrhunderts hatte das Mittelalter in seiner Vermählung mit dem Christenthum den Höhepunkt erreicht, der überhaupt auf diesem Wege im geistigen Leben zu erklimmen war, und es gelangte zu ihm nur durch die wirksame Unterstützung der arabischen Wissenschaft, die ihm durch die Juden vermittelt wurde. Diese Höhe erreichte, insofern sie klar erschaubar war, nur eine mäßige Erhebung, und war, insoweit sie kühner emporragte, von den dichtesten Nebeln bedeckt. Ein solcher Abschluß einer höchst unvollkommenen Entwickelung führte nur zur härtesten Erstarrung wie auch zur Fäulniß und zur Zersetzung. Die erweckten selbstständigen nationalen Kräfte versuchten das allgemeine Leichentuch, das sie gleichmäßig deckte, aufzuheben, jede nach ihrer Eigenthümlichkeit sich zu frischem Leben neu zu gestalten, und dennoch brachten sie es nur dahin, daß ihre gesunden Säfte den Zersetzungsproceß der veralteten geistigen Gebilde beschleunigten, ohne jedoch volle Neubildungen in's Leben rufen zu können, und die conservativen Mächte der herrschenden Scholastik, der festgewordenen Ueberlieferungen umschnürten ihrerseits die Geister mit noch engeren Banden. Selbst die romanischen Völker, deren Sprache und Anschauung mit den bisherigen Geistesmächten näher verwandt war und denen daher die Erweckung einer nationalen Literatur weit leichter und früher gelang, konnten nicht aus sich heraus zu einer unabhängigen Selbstständigkeit vordringen. Zur geistigen Befreiung der Völker war es nothwendig, daß diese wiederum die zwei Mächte neu für sich gewannen, welche schon einmal ihre weltgeschichtliche Aufgabe vollzogen hatten und nun die Befreiung und Verjüngung der Menschheit unter ganz andern Verhältnissen wieder aufnehmen mußten.

Diese beiden Mächte voll des unversiegbaren geistigen Lebensgehaltes sind: das classische Alterthum, namentlich der Hellenismus, und das Judenthum, die hebräische Literatur. Dem Mittelalter war die Kenntniß der griechischen Sprache ganz abhanden gekommen, die in derselben niedergelegten schöpferischen, bahnbrechenden, allezeit anregende und verjüngende Kraft in sich bewahrenden Werke blieben ihm entweder ganz unbekannt oder sie waren ihm in ungenießbaren Uebersetzungen von abschreckender Form und mit Entstellung des Sinnes zugänglich, so daß ihnen alle Frische vertrocknet war. War ihm ja selbst das Lateinische ganz verkümmert, und die Aussicht, die Empfänglichkeit für die Werke und den Geist

des alten Rom zu wecken, war gering, so lange der Urquell, der Latium selbst erst befruchtet hatte, eben der Born Griechenlands, ihm verschlossen blieb. Die byzantinische Gelehrsamkeit hatte den Geist des Griechenthums selbst dort verkrüppelt, wo die Kenntniß der griechischen Sprache noch nicht erloschen war, und sie konnte auf ihrem eigenen Boden sich nicht aus ihrer Verkümmerung befreien. Dennoch wurde sie die Handhabe, als sie flüchtig werden und anderswo ein Asyl suchen mußte, unter den jugendlich strebenden Völkern die Saat für die erneute Wissenschaft auszustreuen. Als das byzantinische Reich dem wilden Anprall der Osmanen unterlag, waren die aus Constantinopel flüchtenden Gelehrten die Träger und Verbreiter griechischer Sprachkunde, griechischen Schriftthums und griechischer Wissenschaft, und ihre Anleitungen führten die vorbereiteten Geister unter den einer Neubelebung sehnsüchtig entgegenharrenden europäischen Völkern auf ganz neue Bahnen der Forschung und der Erkenntniß. Reuchlin wirkte an seinem Theile reich mit zur Förderung der Vertrautheit mit der classischen Literatur, und sein ernstes Bemühen, weit emporragend über das bloße ästhetische Tändeln vieler Humanisten, erleuchtete und kräftigte die Geister.

War die allgemeine Bildung ein Zerrbild des alten Griechen- und Römerthums geworden und mußte sie sich durch den ungetrübten Anblick des edlen Vorbildes wieder läutern; so war die Religion ein Zerrbild des Judenthums und konnte sich erst durch die volle Vertiefung in dieses wieder veredeln. Die hebräische Sprache war etwa ein Jahrtausend in der Christenheit verschollen, die Kenntniß der hebräischen Bibel nur durch ungenaue Uebersetzungen vermittelt und auch sie vernachlässigt, ja absichtlich ferngehalten. Wohl hatten die Juden auch in dunkeln Zeiten sich das Verständniß davon bewahrt, selbst wenn ihnen eine wissenschaftliche Durchdringung fehlte, und so hätte man durch deren Hülfe damit bekannt werden können. Allein abgesehen von dem Mangel an allem Sinne dafür, von dem gänzlichen Fehlen eines jeden Bedürfnisses danach, war alles Hebräische gerade deßhalb schon in Verachtung gerathen, weil es im Besitze der Juden war, sah man es nicht blos geringschätzig, sondern auch mit feindseligem Blicke an, und ein Schüler der Juden zu werden, galt für die tiefste Selbsterniedrigung. War dies für das Hebräische und die Bibel maßgebend, obgleich diese von den Christen nicht minder als von den Juden

als Gottes Wort verehrt und die hebräische Sprache als die anerkannt wurde, in welcher dieses Gotteswort ursprünglich niedergeschrieben worden, ja in der Gott selbst mit den Menschen der Urzeit verkehrt habe: so mußte die später sich an die Bibel anlehnende jüdische Literatur noch mehr Gegenstand geringschätziger Behandlung, ja geradezu der Anfeindung sein. Man fühlte zwar hie und da das Bedürfniß, sich mit dem Inhalte und den bedeutenderen Werken des Judenthums vertraut zu machen, um dasselbe um so siegreicher widerlegen zu können, und es fehlte auch nicht an Anläufen und Versuchen dazu. Allein man hatte am Ende weit greifbarere und wirksamere Mittel der Widerlegung, als dieser mühsame und zweifelhafte Weg darbot: man verbrannte, verjagte, bedrückte die Juden, und so waren sie faßbar widerlegt. Wenn nun dennoch nur aus dem Judenthum heraus eine geläuterte religiöse Erkenntniß hervorgehen konnte und mußte, so bedurfte es um nicht blos die Unkenntniß zu beseitigen, sondern auch um das Widerstreben hochmüthiger Unwissenheit, glaubenswüthigen Dünkels zu brechen, ganz besonderer geistiger Umwälzungen und ganz besonders kräftiger Werkzeuge derselben, es mußte ein positiver Antrieb vorhanden sein sich mit ihm bekannt zu machen.

Hier wie an so manchem Punkte der weltgeschichtlichen Entwickelung lernen wir die verschlungenen Wege begreifen und verehren, durch welche der Weltgeist die Menschheit ihren Zielen entgegenführt, wie die scheinbar ablenkenden Pfade gerade allein aus dem Dunkel und der Wirrniß zu der lichten Straße überleiten. Selbst bei der ohne Verdacht, ja mit vieler Gunst aufgenommenen griechischen Literatur suchte man in der ersten Zeit mit einer gewissen Vorliebe Werke auf, die dem Sehnen der Zeit, dem schwärmerischen Fluge, der Erwärmung des Geistes und Herzens durch eine gewisse mystische Verklärung Nahrung gaben; der Aristotelismus, wie er als starrer Dogmatismus, als knöcherne scholastische Abstraction das Mittelalter beberrscht hatte, sollte freieren, kühneren, poetischeren, wenn auch minder klaren Geistesrichtungen weichen, wie man sie in ächten und untergeschobenen Werken Plato's und Pythagoras', ihrer Jünger, der Orphiker u. A. kennen lernte, und man glaubte diese Anschauungen mit seinen christlichen Empfindungen in den reinsten Einklang versetzen zu können. Und siehe da! gerade hier erbaute sich auch eine Brücke zur Versöhnung mit dem Judenthum. Was in ihm eine Abirrung war, die bald von allen nüchternen

Geistern bekämpft wurde, und dennoch die unseligsten Verwirrungen erzeugte, gerade an diesen Auswuchs des Judenthums, an dem freilich auch viele edlere Geister unter den Juden sich lebhaft betheiligten, Erkräftigung und Erleuchtung zu schöpfen glaubten, an ihn knüpfte sich auch die Hinneigung zum Judenthum, die erste Sorgfalt für Bewahrung seines Schriftthums, für die wissenschaftliche Vorbereitung zur Erlangung von dessen Verständniß. Dieser Afterwissenschaft hing auch Reuchlin mit voller Seele an, als ihr Jünger liebte er vorzugsweise das Hebräische, die Rabbinen mit all ihren Werken, oder es verhüllte sich ihm seine nüchterne Anerkennung jener reichen Schätze unter dem glänzenden Blendwerke einer Mystik, der er huldigte, vor der er verehrend das Knie beugte, der Kabbalah.

Mit dem Wendepunkte, den wir beim Beginn dieser Betrachtung bezeichnet haben, mit dem Eintritte des dreizehnten Jahrhunderts war auch im Judenthum die Kraft der frei angeeigneten und selbstständig erweiterten arabischen Wissenschaft ermattet, die philosophischen und exegetischen Resultate waren zu festen Satzungen, zu verdumpften Würzen geworden, man nagte nur noch an den trockenen Knochen, an den schalen Gerichten herum. Was von philosophischem Geiste, von Wärme des Herzens geblieben, rettete sich in mystische Versenkung, die früher leise Anfänge nunmehr weit und kunstvoll ausarbeitete. Unter dem faltenreichen Mantel nebelhafter Geistesverzückung fanden alle Ueberreste philosophischer Gedankenentwickelung Raum genug, um dort in seltsamer Mischung sich in einander zu verschlingen, die im Judenthum an kein vernunftwidriges Mysterium und an keine enge Dogmatik gebundene Phantasie konnte die mannichfachen überkommenen Philosopheme mit dem Schleier des Geheimnißvollen verklären, und weithinschweifend erhob die Symbolik und die Ineinanderverschlingung des Aeußerlichsten mit der innerlich den Menschen wie die Welt bewegenden geistigen Kraft das Alltägliche und Einfachste zum Ausdrucke weltschaffender und weltgestaltender Gedanken. In dieses bunte Allerlei, das in prunkender Unklarheit imponirte und doch so unbestimmt blieb, konnte ein jeder Einzelne die Eigenartigkeit seiner Gefühls- und Anschauungsweise hineintragen und glaubte so was er hineingelegt, von dort in erhöhter Weihe zu empfangen. So kam es dahin, daß eine Richtung, welche, wie der klarblickende Leon da Modena sagte, weder Weisheit noch Ueberlieferung war,

sondern eine Thorheit von gestern, sich zur Geltung der Chochmath ha-Kabbalah, der Weisheit (Wissenschaft) der Ueberlieferung erhob. Wie die orphischen und die sibyllinischen Dichtungen wurden auch die kabbalistischen untergeschobenen Schriften als Uroffenbarungen verehrt und den Meistern der Urzeit beigelegt. Auch die besten Geister blieben nicht frei von dem schwärmerischen Anfluge, der für jene bunte Mischung der Systeme sich zum einigenden Bande machte, und gerade Gebildetere, die sich der Landessprache zu bedienen verstanden, Spanier und Italiener, verbreiteten auch in dieser ihre Ansichten, wie denn Leon (Juda) Aberbanele's „Dialoge über die Liebe", d. h. über die einander anziehende Sehnsucht der als weltbewegende Kräfte wirkenden Geister, am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts weite Verbreitung fanden und tiefen Eindruck hinterließen. In Italien, dem ersten Heerde der neuen humanistischen Bewegungen, fand diese Richtung einen fruchtbaren Boden, und die gelehrtesten Männer, die glänzendsten Geister, an ihrer Spitze der Graf Pico von Mirandola, machten sich zu deren Schildträgern, indem sie die christlichen Lehren und Mysterien mit in den Bund der Geheimnisse verflochten, welche die Kabbalah verhüllte mit dem Vorgeben sie zu enthüllen. —

Nach Italien waren die Blicke Aller gerichtet, die von den neuen humanistischen Bestrebungen ergriffen waren, von dort her holte man sich die geistige Erfrischung, und man schätzte es als eine besondere Gunst des Geschickes, wenn man persönlich für einige Zeit dort anwesend sein konnte, um mündlich dort zu lernen, die dort wehende geistige Luft einzuathmen, im lebendigen Verkehre mit den bedeutenden Vertretern der neuen wissenschaftlichen Richtung sich selbst vollkommen darin einzuweihen. Reuchlin, ein ernster Geist in Wissenschaft und Religion, begnügte sich nicht mit einer geläuterten Geschmacksbildung, nicht mit dem Genusse an den classischen Schriftstellern, nicht mit der zierlichen Form eigner Darstellung oder gar mit der Ausarbeitung nachgekünstelter Verse; er verlangte tief in den Urgrund der Wissenschaft einzudringen und zugleich die religiöse Gesinnung zu vertiefen. Da bot sich auch ihm die Kabbalah dar mit ihren ebenso warmen Anregungen wie mit der verlockenden Verheißung in die Räthsel des Daseins, in den Urgrund des Werdens, in die Geheimnisse der Gottheit, in deren Wechselbeziehung zur Welt einzuführen. Er säumte nicht sich mit aller Gluth reiner wissenschaftlicher Liebe, aber auch mit

allem Ernste nüchterner wissenschaftlicher Forschung in dieses Studium zu versenken. Er fühlte, daß er seiner Aufgabe nicht genügte, solange er nicht selbstständig die Quellen verstand, sie vollkommen beherrschte; er mußte sich das Hebräische und das Rabbinische ganz zu eigen machen, und es ist ihm Dies in einem Erstaunen erregenden Grade gelungen. Er scheute es nicht, den Unterricht jüdischer Lehrer aufzunehmen, sich zu demselben zu bekennen, wie er denn dieser Lehrer, namentlich seines ersten, des Arztes Jakob ben Jehiel Loans, mit wahrer Verehrung gedenkt[1]). Und so hatte seine philosophisch-religiöse Richtung ihn, den strengen Gelehrten, zugleich zur innigen Liebe für die hebräische Sprache und das ganze jüdische Schriftthum erwärmt, ihm den unbefangenen Blick für die Würdigung dieser Literatur und des in derselben vertretenen, richtigeren Verständnisses der Bibel verliehen, ihm eine so hohe Meinung von der Bedeutung dieser Literatur und deren Unentbehrlichkeit für die Religion — das hieß ihm: für das Christenthum — beigebracht, daß er mit allem Ernste in den Kampf für deren Erhaltung einging, und ihm auch ein für die damalige Zeit sehr mildes und anerkennendes Urtheil über die Juden eingeflößt.

Mittel- und Zielpunkt der hebräischen und jüdischen Studien war Reuchlin allerdings die Theosophie der Kabbalah. Sein erstes größeres Werk auf diesem Gebiete ist kabbalistisch: über das wunderwirkende Wort (1494), die kabbalistischen Erörterungen über die Gottesnamen und deren wunderbare Kräfte aufnehmend, sie in der altgriechischen Philosophie wiederfindend und endlich an das Wort, den Logos, im Christenthum anknüpfend; mit diesem Werke betritt der Mann in seiner Vollkraft mit aller Entschiedenheit den Weg, den er als zur ganzen Wahrheit, zum vollendeten Heile hinführend verkündet. Nach harten Prüfungen, die das Leben überhaupt wie namentlich die Hinneigung zu dieser jüdischen Wissenschaft über ihn verhängt, hält er am Abende seines Lebens mit nicht geringerer Zuversicht daran fest, und sein letztes größeres Werk ist geradezu: über die kabbalistische Wissenschaft (1517) in demselben Geiste und mit derselben Wärme wie das Werk des jugendlichen Mannesalters.

---

[1]) Vgl. Johann Reuchlin rc. S. 106 und 130.

Reuchlin hatte sicher dieser seiner Thätigkeit eine hervorragende Wichtigkeit beigelegt, wohl in ihr vorzugsweise seine Lebensaufgabe erkannt, und dennoch würde sie gerade ziemlich unfruchtbar geblieben sein. Die Kabbalah hat sich nämlich die hingebende Theilnahme unter den Christen nicht erwerben können und ist ihnen bald, mit Ausnahme einiger weniger Gelehrten, ganz unbekannt geworden. Was jedoch zunächst als Hülfsmittel für diese Studien von Reuchlin betrachtet werden mochte, dann aber doch ernste selbstständige Pflege durch ihn fand, die Kenntniß der hebräischen Sprache, der rabbinischen Exegese und der jüdischen Literatur überhaupt, das machte ihn zum Lehrer Deutschland's, der ganzen gelehrten Welt, ja zu einem auserwählten Rüstzeuge für die Erneuerung des religiösen Lebens.

Denn Reuchlin leistete für seine Zeit Vorzügliches als erster Grammatiker, Lexikograph, Herausgeber einzelner Bibelstücke mit Erklärungen, als schriftstellerischer Verbreiter auch nachbiblischer hebräischer Werke. Eng an seine rabbinischen Führer sich haltend, aber ihre Lehren in sich vollkommen selbstständig verarbeitend, bekundet er eine wunderbar richtige Einsicht in seinen Gegenstand, eine vollkommene Beherrschung des Stoffes. Zum Verständnisse der Bibel fehlen alle sonstigen Vorarbeiten, die alten griechischen und lateinischen Uebersetzungen mußten ihm vielfach sogar hindernd in den Weg treten, die religiöse und gedankenlose Verehrung der Vulgata wie die Aussprüche der Kirchenväter konnten ihm nur den Sinn verwirren; davor schützte ihn jedoch sein Vertrauen zu den rabbinischen Führern, die er vollkommen gerecht würdigte und noch mehr, die er besser verstand als vielleicht irgend einer der späteren christlichen Gelehrten. Bei ihm begegnen wir nicht den Mißverständnissen, die uns so oft bei Andern ein Lächeln entlocken und andererseits ernstes Bedauern erwecken, weil sie mit so vieler Zuversichtlichkeit vorgebracht werden und zu so vielen schiefen Urtheilen veranlassen. Er versteht und liebt seinen Raschi, seinen Nachmani, vor Allen seinen Kimchi, er weiß nach allen Seiten hin sehr guten Bescheid, und deßhalb gerade folgt er ihnen gerne, ohne sich ihnen gedankenlos hinzugeben; die sorgfältige Vergleichung, welcher der neuste Biograph Reuchlin's auch dessen lexikalische Arbeit mit Beziehung auf die benützten Quellen unterwirft, weist die Entlehnungen, hie und da

auch selbstständige Abweichungen, aber kaum einen Irrthum im Gebrauche der Quellen nach [1]).

Wahrhaft überraschend ist, wie er mit seinem Verständnisse in die kunstvoll angelegten Dichtungen des Mittelalters eindringt, die doch mit ihren reichen Anspielungen dem in dieser Literatur Ungeübten sehr leicht Fallstricke legen, und wie er dieselben ebenso treu wie faßlich wiederzugeben weiß. Ein Beispiel bietet uns seine Uebersetzung des Gedichtes von Joseph Esobi: die silberne Schüssel (1512), wobei uns noch der Vergleich mit zwei Autoritäten auf dem rabbinischen Gebiete, dem ein halbes Jahrhundert nach ihm (1561) dasselbe Gedicht mit Uebersetzung veröffentlichenden Mercerus und dem mehr als zwei Jahrhunderte später (1733) deren Arbeiten reproducirenden und mit eignen Bemerkungen begleitenden Wolf, an die Hand gegeben ist. Schon Wolf sagt, daß Reuchlin's Uebersetzung die des Mercerus an Klarheit und Verständlichkeit weit übertrifft, ohne darum die Treue zu opfern, daß Beide nicht immer in Auffassung des Sinnes ganz glücklich sind, an wenigen Stellen Mercerus wohl das Richtigere bietet, aber ebenso hat manchmal Reuchlin Richtigeres, und dem guten Wolf, dem doch eine so reiche hebräische Literatur zu Gebote gestanden, ist es nicht minder widerfahren — abgesehen von seinen sonst begangenen Mißgriffen —, daß er in diesem Gedichte nicht blos die von seinen Vorgängern verkannten Stellen ebensowenig richtig zu deuten wußte, sondern auch daß er selbst mißverstand, was ihnen oder einem von ihnen klar war oder doch ihre Mißverständnisse noch überbot. Also nicht die kleinen Irrthümer R.'s können uns befremden, vielmehr setzt es uns in anerkennende Verwunderung, daß dieselben in so geringem Verhältnisse erscheinen [2]).

---

[1]) Selbst in der S. 112, Anm. 2 angeführten Stelle finde ich nicht, daß R. „Kimchi's Ausdruck nicht verstanden oder in seine Worte einen falschen Sinn gelegt habe." R. sagt über אנפה, David Kimchi berichte, die alten Lehrer sagten, es sei eine Art milvus, und in der That theilt K. die Angabe mit, es sei die zornige דיה, wo die Bezeichnung der „zornigen" aus etymologischer Vermuthung stammt, das Wesentlichste aber immer bleibt, daß es eine Art דיה sei, welches Wort die Vulg. mit milvus wiedergiebt.

[2]) Die Worte Wolf's über das Verhältniß zwischen R. und M. befinden sich in seiner „hebräischen Bibliothek" IV. S. 1164, seine Berichtigungen in dem vorangehenden Abdrucke des Gedichtes nebst Uebersetzung. In dem Buche: Johann Reuchlin 2c. S. 140 ist zur Genüge darüber Auskunft ge-

Reuchlin's Einwirkung auf die wissenschaftliche Erfassung des Judenthums ist demnach sehr hoch anzuschlagen. Er war der Erste,

---

geben, und wird dort (Anm. 4) noch auf drei mißverstandene Stellen aufmerksam gemacht. Es dürfte nicht ohne Interesse sein, noch Einzelnes hervorzuheben. Der Dichter warnt seinen Sohn vor der „griechischen Weisheit", er solle sich von ihr abwenden, und fügt hinzu: ולא תקרב לך אמרין נזירא. Das übersetzt R.: Et verba Nasdaraea ne receptes, W. ist still, und so scheint es, daß auch M. nichts Besseres als solch unverständlichen Satz giebt. Es heißt aber: „Nähere Dich nicht (dem Weinberg), sagt man, o Nasaräer", ein thalmudischer Spruch, welcher einschärft, die Verlockung zu meiden, den hier der Dichter nun auf seinen Gegenstand anwendet. Sie bringt Dich, mein Sohn, fährt er fort, in Verwirrung, וכמעט אומרה לידי כפירה, bei R.: Vel in manus saltem expiationis, wieder mit verdächtigem Schweigen W.'s, es muß heißen: und fast möchte ich sagen zur völligen Gottesleugnung. Beschäftige Dich vielmehr mit Grammatik und Bibel, vorzugsweise mit Gemara, um gehörig Bescheid zu wissen über „Verbotenes und Erlaubtes", zwischen „Tauglichem und Untauglichem" unterscheiden zu können ודין שור בור ומבעה עם בערה. Das übersetzt R. dunkel, aber, wie es scheint, mochte er wohl das Richtige wissen: Sententiis Schor Borque, legibusque (Cor applica), M. irrt ganz ab, wenn er es wiedergiebt: Et judicium bovis puri, et quod necessarium est in bestia; W. endlich meint, R. habe wohl richtig gesehen, daß hier auf den שור הבר der Thalmudisten angespielt werde. Allein an diesen fabelhaften wilden Ochsen denkt der Dichter — auch Reuchlin — gar nicht, vielmehr an die vier Arten der Schadenstiftung, von denen Exod. 21, 27—33. 22, 4. 5 (5. 6) handelt, nämlich den Stoß durch den Ochsen, den Fall in die offengelassene Grube, das Abweiden fremden Feldes und die Brandstiftung, und welche der Thalmud weitläufig ausführt. — Später ermahnt der Dichter zur geistigen Feier der Feste, die nicht blos mit Schlemmen begangen werden dürfen, und fügt hinzu: ואף כי יום מנוחה יום שביעי, וזה טעם וסוד נפש יתרה. Seltsam R. mit Schweigen W's: Sed, ut quiescas, septimus dies est. Et ejus hoc mysterium modusque . . . , es heißt: umsomehr den Tag der Ruhe, den siebenten, und Dies ist der tiefere Sinn der Doppelseele (die dem Israeliten am Sabbathe verliehen sein soll, nämlich die höhere geistige Erhebung dieses Tages). — Sprich mit dem Munde, sagt er später, wie du's im Herzen denkst, nicht כבן צחר בדברי המערה. Das übersetzt R. (vielleicht nach einer etwas abweichenden LA.): Non ut zohar specu libris citatus; daraus weiß allerdings W. keinen Sinn herauszubringen, aber auch nicht aus der des M. und was er selbst vermuthet, entfernt sich am Allerweitesten von der Wahrheit, während M. wörtlich richtig übersetzt: non ut filius Zohar in verbis speluncae, wobei man nur nicht weiß, ob er auch den richtigen Sinn damit verbindet. Dieser ist, daß 'Efron, Sohn Zochar's — nach der midraschischen Deutung — bei der Verhandlung über den Verkauf der Höhle zu

der in der Christenheit wieder auf die Quellen zurückführte, dieselben wieder mit vollem Verständnisse erschloß, die Verbindung dieser neuen Erkenntniß mit allen sonstigen Mitteln der Gelehrsamkeit anbahnte, er führte nicht blos zur Bekanntschaft mit dem hebräischen Texte der Bibel, sondern lenkte auch von der steifen Auffassung derselben nach kirchlichen Vorurtheilen ab und vermittelte die natürliche Erfassung derselben, wie sie durch die rabbinischen Exegeten erkannt worden, er bemühte sich auch die spätere jüdische Literatur zur Geltung zu bringen, sie weithin bekannt zu machen und in den Kreis der Studien einzuführen, kurz er erhob das Judenthum wieder zu einer für die Entwickelung der Menschheit mitwirkenden geistigen Lebensmacht. Seit seinem Auftreten ist diese Erkenntniß und dieses Bestreben erfrischend geblieben, wenn sie auch mannichfach modificirt wurden.

Abraham wohl gesagt habe, ein Stück Land, an Werth von 400 Sekel, sei ja zwischen ihnen gar nicht der Rede werth (1 Mos. 23, 15), als wolle er es ihm unentgeltlich überlassen, während Abraham die Absicht wohl merkte, daß er ihm den Kaufpreis damit angegeben. — Die Worte „edler" Menschen, sagt er dann, werden in Ruhe gesprochen, ומִדות נבלה קול הברה. Wenn R. Dies übersetzt: De moribus vox stulta, vox tonitru, und keine Abweichung dazu bemerkt wird, so ist hier der Sinn verfehlt; es heißt: zu den gemeinen Sitten jedoch gehört geräuschvolles Sprechen. Indem der Dichter warnt, keine Veranlassung zu einem Verdachte gegen sich zu geben, sagt er, um diese Ermahnung zu bekräftigen: ראה עבד יהוה אז ישמש בחלוק מִבלי שפה ואמרה. Hier scheint R. im Ganzen richtig verstanden zu haben, wenn er übersetzt: Servum — Servam bei W. ist blos Druckfehler — vide domini, fuit ministrans Labio absque camisiam gerens sine ora, während M. einen von W. gebilligten Unsinn giebt: Lenitur absque labio et sermone. Es bezieht sich darauf, daß nach Gemara Thaanith 11b und Abodah sarah 34a Moses während der sieben ersten Tage nach Errichtung des Stiftzeltes den Dienst verrichtet habe in weißem Gewande ohne Saum, und zwar nach einer Erklärung, um den Verdacht nicht aufkommen zu lassen, als könne er etwas für sich einstecken (vgl. Schekalim 3, 2). — Beschließen wir diese kleine Lese mit einer Stelle, in der R. das vollkommen Richtige erkennt, die Andern aber abirren. Die Worte nämlich: כלך אצל בני המחקר übersetzt R.: Vade ad viros sacrae professionis, anders M.: Vas tuum sit . . ., wogegen W. formelle Bedenken hat, von R. aber meint er, er müsse wohl לֵךְ oder ולך gelesen haben, und bedenkt nicht, daß als späthebr. Form in der Baraitha כְּלַךְ nicht ungewöhnlich ist in dem Sinne: gehe hin, die der Dichter als seinem Metrum bequem hier wählt. Es genüge an diesen Bemerkungen mit Uebergehung von Berichtigungen untergeordneter Art.

Die Kenntniß der hebräischen Sprache und Bibel hat sich unter den Christen, zuerst unter weiterer Anleitung jüdischer Lehrer, namentlich des Elias Levita und seiner Werke, dann auch selbstständig erweitert und vervollkommnet, die Würdigung der jüdischen Grundschriften ist zu immer größerer Klarheit gelangt, und wenn auch hie und da ungünstige Stimmungen deren Werth zu verkleinern versuchten, so ist doch durch dieses verfinsternde Gewölke bald der helle Strahlenglanz der leuchtenden Ideen in dem hebräischen Alterthum durchgebrochen. Auch die nachbiblische jüdische Literatur ward eine längere Zeit mit Hingebung gepflegt; nur die letzten anderthalb Jahrhunderte haben dieselben vernachlässigt in dem falschen Glauben, das etwa Brauchbare in ihr sei längst erschöpft und zum Gemeingute geworden, man bedürfe ihrer nicht mehr, indem man sich zu höheren Standpunkten erhoben habe. Darin steht man demnach heute in der christlichen gelehrten Welt weit hinter Reuchlin zurück.

Vorzugsweise zeichnet sich Reuchlin durch die liebevolle Hingebung an die jüdische Literatur, in der anerkennenden Hochachtung vor ihrem Inhalte, in der daraus hervorgehenden mannhaften Vertheidigung derselben und dem Wohlwollen, das er damit den überlebenden Trägern, den damaligen Juden, weihte, vor seinen Zeitgenossen und Nachfolgern aus. Seine schwärmerische Verehrung der Kabbalah ließ ihn die Beschäftigung mit dem hebräischen Schriftthum nicht als eine bloße gelehrte Arbeit betrachten, sie war ihm religiöse Gesinnungs- und Herzensangelegenheit, er fand in ihr die reichste ungetrübteste Nahrung für ein gesundes Geistesleben, für die Belebung lauterer religiöser Empfindung, widmete sich ihr daher mit voller Wärme, die er auch bei Andern anzuregen suchte. Die dunkeln Mächte der Erstarrung haben ein instinctives Gefühl dafür, um zu ahnen woher ihnen die Macht eines neuen geistigen Lebens droht, und sie treten mit aller rohen Plumpheit der Unwissenheit und des verjährten Besitzes gegen sie auf, nicht um zu widerlegen, sondern um niederzuwerfen. So empfand auch die herkömmliche kirchliche Orthodoxie, daß ihr wie in der Wiedererweckung des classischen Alterthums so auch in der hingebenden Beachtung des Judenthums ein Feind erstehe, den sie nicht aufkommen lassen dürfe. Gegen den letzteren lagen ihr die Waffen viel mehr bereit durch den herkömmlichen Haß gegen das Judenthum und dessen Bekenner, durch die Verachtung, die beide bedeckte. In den An-

griffen, welche seit 1507 namentlich von Pfefferkorn, dem jüdischen Apostaten, gegen die Juden, ihre Schriften und ihre religiösen Gebräuche wiederholt erfolgten, ist durchaus kein äußerlicher Zusammenhang mit den neuerwachten Bemühungen um die Verbreitung der Kenntniß des Judenthums, kein Gegensatz gegen sie zu erkennen, es läßt sich nicht nachweisen, daß sie aus ihnen die Veranlassung genommen. Allein unbewußt fühlte man sich zu einem solchen Vorgehn gedrängt, und die Tragweite des dadurch hervorgerufenen Kampfes war viel größer als die welche frühere derartige Plänkeleien annahmen, sie war so, wie sie nur aus dem neuen Zwiespalte der Zeitrichtungen sich ergeben konnte. Reuchlin tritt, seiner ganzen Natur nach, nicht aus eigenem Antriebe in den Kampf, „er war, wie sein neuester Biograph sagt (S. 478), kein Mann der That", und wir werden diesen Ausspruch noch im Verfolge gar sehr bestätigt finden, er würde sich mit der wissenschaftlichen, der literarischen Arbeit zu seinem Ziele hin begnügt haben; doch der Anlaß zur thatkräftigen Betheiligung kam an ihn heran. Schon 1505 war er von einem Edelmann angegangen worden ihm die Mittel auzugeben, wie man die Juden bessern, d. h. bekehren könne. Diesem Vorhaben ist R. sehr zugethan, er wünscht als frommer Christ auf's Lebhafteste diese Bekehrung, sieht die Ursache des gegenwärtigen Elends der Juden in ihrer fortdauernden Sündhaftigkeit, d. h. daß sie wie ehedem noch jetzt Jesus nicht anerkennen, aber er empfiehlt zu ihrer Bekehrung Milde und Sanftmuth [1]). Weit tiefgreifender als diese von einem Einzelnen und blos in Betreff der Discussion mit den Juden an ihn gerichtete Anfrage war die Aufforderung, welche an ihn von dem Reichsoberhaupte erging, also eine allgemeine Maßregel betraf und zwar eine solche, die vorzugsweise die jüdische Literatur bedrohte. Denn Pfefferkorn's Antrag ging weniger auf die Juden als auf ihre schriftlichen Denkmale; ihre Bücher sollten ihnen hinweggenommen, sie geprüft, alle schädlichen beseitigt und von dem Verdammungsurtheile, das schon von vorn herein gegen deren ganzen Umfang als antichristlich beabsichtigt war, auch die biblischen Bücher nicht ausgeschlossen werden, nicht sowohl weil man auch sie, die man doch nach den eigenen kirchlichen Grundsätzen ehren mußte, im hebräischen Originale für tendentiös gefälscht erachtete, wie man zu

---

[1]) Reuchlin, S. 206 ff.

glauben vorgab, sondern hauptsächlich weil man einen instinctiven Widerwillen gegen den hebräischen Text hatte, weil man fühlte, daß er, wenn er vorlag und seine Kenntniß allgemeiner wurde, dem kirchlichen Bau eine gefährliche Erschütterung bereite. Wie Pfefferkorn selbst schon Reuchlin zur Mitwirkung in der Ausführung des erzielten Mandates über die Wegnahme der Bücher zu bestimmen suchte, so wurde dieser auch bei dem Versuche, eine Zusammenkunft entscheidender Gelehrten zu veranstalten herangezogen und endlich bei der Einholung von Gutachten über den Gegenstand zur Erstattung eines solchen aufgefordert. Er war der Einzige, der ohne amtliche Beziehung zu der Angelegenheit stand; er war weder Kirchenfürst noch Mitglied einer theologischen Facultät, ja seinem Berufe nach nicht Theologe, sondern Jurist. Aber er war bereits als Sachkenner so anerkannt, daß man ihn dabei nicht übergehen durfte.

Solange Reuchlin der Sache fremd bleiben konnte, hielt er sich fern. Dem Pfefferkorn lehnte er die Theilnahme an der Vollziehung seines Auftrages ab aus einzelnen rechtlichen formellen Bedenken, die Zusammenkunft kam überhaupt nicht zu Stande, aber mit Bereitwilligkeit gab er sein Gutachten ab. Dieses war nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt, lediglich an den Kaiser gerichtet, es war ein Werk, das er im Gehorsam gegen das Reichsoberhaupt zu vollführen schuldig war, zu dem er sich aber auch in seinem Gewissen verpflichtet fühlte. Die Rettung der jüdischen Schriften war ihm nicht blos eine That gelehrten Eifers, sie war ihm ein Herzensanliegen, weil er in ihr Mittel zur Erleuchtung der Geister, zur Belebung des religiösen Lebens erkannte. Reuchlin hatte sein Gutachten am 6. October 1510 vollendet, und es ging an den mit der Angelegenheit betrauten Erzbischof von Mainz ab, um dann an den Kaiser zu gelangen.

Reuchlin's Gutachten ist, wie Ranke sagt, „ein schönes Denkmal reiner Gesinnung und überlegener Einsicht" [1]. Es hatte nicht die Absicht, eine gelehrte Abhandlung zu sein, und ebensowenig gehn darauf die Streitschriften aus, welche er zur Vertheidigung gegen die harten dadurch wider ihn veranlaßten Angriffe nachfolgen ließ; aber es nimmt die Schriften gegen die erhobenen Vorwürfe in Schutz in der Art, wie die allgemeine Urtheillosigkeit

[1]) Geiger: Reuchlin, S. 233.

und vorurtheilsvolle Gesinnung, an die er sich richten mußte, sie ihm aufnöthigte. In dem Gutachten thut er Dies mit Ruhe und Vorsicht, aber mit Wärme und mannhaftem Muthe. Während er die Anklage, als hätten die Juden die Bibel verfälscht, als eine lügenhafte und als eine Angabe, die mit der peinlichen von den Juden bewiesenen Sorgfalt für die reine Bewahrung der heiligen Schrift in vollem Widerspruche steht, entschieden abweist, glaubt er einer Vertheidigung der Kabbalah überhoben zu sein, da durch Pico von Mirandola's Apologie überzeugend dargethan sei, daß ihre Lehren zur Stützung des christlichen Glaubens dienlich seien, und sie von dem Papste Sixtus IV. — mit dessen Erlaubniß hebräisch-kabbalistische Werke übersetzt wurden [1]) — bereits anerkannt sei. Für die „Glossen und Commentarien zur Bibel (Raschi, Levi ben Gerson, die Kimchi's und A.)" tritt er besonders in die Schranken; ihren Werth hätten die früheren christlichen Gelehrten sehr wohl zu schätzen gewußt und hätten deßhalb von ihnen aufgenommen. Auch die jetzigen sollten mit ihrer Hülfe die Bibel verstehen lernen, um nicht falsche Erklärungen anzunehmen. Philosophische, naturwissenschaftliche, poetische und satyrische Schriften, wenn sie nicht offenbare Schmachbücher wären, böten gar keinen Grund zur Verfolgung, ebenso seien Predigt- und Gesangbücher unantastbar, da den Juden von Kaisern und Päpsten das Recht verliehen worden, in ihren Synagogen bei ihrem Ritus zu verbleiben. Die schwierigste Stellung hat R. gegenüber dem Thalmud. Er muß eingestehen, daß er über denselben aus eigener Kenntnißnahme nicht urtheilen könne, da er seiner nicht habhaft werden konnte, er kennt ihn blos aus Anführungen. Dabei sei der Thalmud durch die Sprache, in der er abgefaßt, und durch seine Form der Darstellung schwer verständlich. Daher rühre manche Anklage lediglich von Mißverständnissen her, diese Schwierigkeit müsse aber gerade ein Sporn sein zur Erlernung der Sprache und zur Besiegung der Trägheit, welcher die dazu berufenen Geistlichen sich hingäben, umsomehr als hier die Veranlassung geboten sei, Irrthum und Aberglauben zu bekämpfen, die sich etwa im Thalmud finden, wie sie denn mit der menschlichen Vernunft verbunden seien, damit die Rechtgläubigen daran erstarken. Andererseits aber enthalte der Thalmud gerade

[1]) Reuchlin, S. 25. 172.

Beweise für die Wahrheit des Christenthums, wie Jesus selbst sage, es sei in den Schriften der Juden Zeugniß von ihm gegeben und er deßhalb ermahnt habe, darin zu forschen. Auch außerdem sei viel Gutes darin vorhanden, aber auch das darin für schlecht Gehaltene sei nicht auszurotten, sondern zu bekämpfen, indem nur im Kampfe gegen das Böse das Gute zu erlangen sei. So gebe denn keine aller dieser jüdischen Schriften die Berechtigung zu ihrer Vernichtung, sie seien nicht zur Bekämpfung der christlichen Lehre verfaßt, enthalten gegen diese und gegen die in ihr verehrten Personen keine Schmähungen. Selbstverständlich sei, daß die Juden Christus nicht anerkennen, „das ist ihr Glaube und wollen sie damit Niemanden geschmäht haben". Ueber ihren Glauben habe, da sie nicht Christen seien, auch kein Christ zu richten, dafür seien sie Gott allein Rechenschaft schuldig. Sie seien weder Ketzer — wie blos abgefallene Christen heißen können —, noch habe man das Recht sie treulose Juden zu nennen, sie seien vielmehr gleich den Christen „des einigen römischen Reichs Mitbürger, sitzen mit ihnen in einem Bürgerrechte und Burgfrieden." Nur Eines sei gerechtfertigt, nämlich der Versuch, sie zur Annahme des christlichen Glaubens zu bewegen, aber nicht durch Gewalt, sondern durch Belehrung, wozu aber eben durch Anstellung von Professoren der hebräischen Sprache eine Verbreitung von deren Kenntniß nöthig sei, so daß die Gelehrten im Stande seien, aus den jüdischen Schriften sich die richtigen Meinungen zu verschaffen. Also gerade, das ist das Ergebniß seiner allseitigen Betrachtung, die Erhaltung der jüdischen Schriften ist vom Recht geboten, bietet nach keiner Seite hin Nachtheile, ist vielmehr einerseits positiv nützlich, andererseits ein Antrieb zur schärferen Begründung der Wahrheit, jedenfalls ein Mittel zur Förderung und Erweiterung der Wissenschaft, und nur offenbare „Schmachbücher, wie Nizachon und Tholdoth Jeschu", die die Juden selbst als verbotene Lectüre ansähen, giebt Reuchlin dem Vernichtungseifer preis [1]).

Man fühlt es diesem Gutachten an, wie der Antheil an den jüdischen Schriften, die Gefahr, welche ihnen drohte, dem Verfasser an's Herz geht, wie ihn die Liebe zu diesem Schriftthum sogar zur Aufstellung von Rechtsgrundsätzen und rechtlichen Anforderungen führt, die den Standpunkt seiner Zeit weit überragen,

[1]) Reuchlin S. 227 ff.

man darf wohl sagen, sie hebt ihn über sich selbst empor. Fünf Jahre früher als noch keine Gefahr drohte, ist sein Urtheil über die Juden und ihren Glauben weit härter, nun aber nimmt er Alles in Schutz, vertheidigt sogar Manches mit Waffen, die nur der Anwalt, nicht der unparteiische Richter gebraucht. Wohl beschränkt er später manche Behauptung, weil ihm der Muth ausging; das Poltern in den spätern ihm abgenöthigten Streitschriften ist nicht Ausdruck siegesgewisser Kraft, es ist weit mehr der Aufschrei ängstlicher Aufregung, und da macht er, soweit es nicht mit seiner tiefen Hingebung an die jüdische Literatur, seinem Rechtsgefühle und seiner Mannesehre in Widerspruch tritt, auch manche Concession, allein im Ganzen verharrt er doch auf seinem Standpunkte, denn die Liebe überwindet auch die Angst.

Mehr als die Streitschriften, die bedauerlicher Weise nicht den Ton einhalten, wie er einer würdigen, muthvollen und kühnen Vertretung einer guten Sache ziemt, sondern zu sehr zum persönlichen Zanke herabsinken, mehr als sie beweisen Dies die während der langen Jahre des Streites von ihm vollendeten wissenschaftlichen Arbeiten. Denselben darf keineswegs ihr Selbstzweck abgesprochen werden, sie sind die Behandlung wissenschaftlicher Aufgaben; allein mit zu ihnen hingeleitet wird R. doch immer, um sie für die Gelehrten als Waffen in seinem Kampfe, als Mittel zu seiner Rechtfertigung zu gebrauchen. Wie die Herausgabe einer Sammlung von an ihn gerichteten Briefen berühmter Männer (1514) ihm eine persönliche Stütze sein sollte, so sollten die Werke die Bedeutung der hebräischen Sprachkenntniß, den wesentlichen Nutzen, welchen die Rabbinen dafür bieten, die Erkenntniß der Wahrheit, welche daraus geschöpft wird, den Adel der Darstellung, welcher in ihnen waltet, nachweisen, und so seine Sache auf's Entschiedenste vertreten. Er betont es daher in den sieben Bußpsalmen, welche er 1512, in der Accent- und Orthographielehre, die er 1518 herausgiebt, daß er rein als Schüler jüdischer Grammatiker und Exegeten auftrete [1]. Seine kabbalistischen Schriften, die neue Ausgabe des „wunderwirkenden Wortes", welche er 1514 veranstaltet, zumal das Buch „über die kabbalistische Wissenschaft", das 1517 erscheint, dienen geradezu zur Verherrlichung der jüdischen Gelehrsamkeit und der Träger derselben. Selbst die harmlose Uebersetzung des Gedichtes

[1] Reuchlin S. 135 ff., S. 141 ff.

von Joseph Esobi (1512) sollte vorzugsweise dazu dienen nachzuweisen, welch eine sittliche Würdigkeit und dichterische Anmuth in diesen Werken des Mittelalters aufzufinden sei, und in dem Vorworte wird das Zeugniß der Alten beigebracht, daß alle Kunst und Wissenschaft von den Juden komme, und wenn er ihrer Sprache den wohllautenden Rhythmus zuzugestehn bisher gezögert habe, so sei er nun davon durch eigne Wahrnehmung auf überraschende Weise überzeugt worden, worauf er sich dann mit einigen Schmähungen gegen Pfefferkorn Luft macht.

Reuchlin's Bemühungen hatten unmittelbar nicht den vollen günstigen Erfolg, den er selbst mit dem Aufgebote aller Kraft und mit dem Reichthum aller seiner geistigen Mittel anstrebte. Der Kampf dauerte lange Jahre, lenkte durch die gewechselten Streitschriften vielfach von dem eigentlichen Gegenstande ab und gestaltete sich zum Kriege zwischen ihm, seinen humanistischen Anhängern und der fortschreitenden wissenschaftlichen Bildung auf der einen, und Pfefferkorn, Hochstraten mit dem ganzen Anhange der Dunkelmänner, der stabilen Theologie auf der andern Seite, die Entscheidung schwankte lange, die Kirchenhäupter sollten das Urtheil sprechen, und endlich erfolgte am 23. Juni 1520 der Spruch des Papstes eigentlich zu Ungunsten R.'s. Sein „Augenspiegel" — die erste Vertheidigungsschrift für sein Gutachten — „wurde als ein ärgerliches, für fromme Christen anstößiges, den Juden unerlaubt günstiges Buch für den Gebrauch untersagt, ihm selbst ewiges Stillschweigen auferlegt". Auch der Erfolg für die dadurch angeregte geistige Bewegung darf, insofern wir uns auf den eigentlichen Gegenstand des Streites, auf die Würdigung der jüdischen Schriften beschränken, nicht überschätzt werden. Denn so lebhaft alle gebildeten Geister sich an Reuchlin's Angelegenheit betheiligten, so gewannen sie doch keineswegs ein Interesse für die jüdische Literatur, sie erwärmten sich nur für den Kampf der wissenschaftlichen Freiheit gegen die engherzige Verfinsterung.

Und dennoch wurde der Zweck im Wesentlichen erreicht, zum Theile noch weiter geführt, als es in R.'s Absicht lag. Die jüdische Literatur war vor Vernichtung gerettet, die Beschäftigung mit ihr fand eine Anzahl tüchtiger Vertreter, Thalmud und das ganze nachbiblische Schriftthum in seinen Hauptwerken ward durch den Druck verbreitet, und zwar unter den Augen des Papstes, zum Theile auf seine Anregung. Wohl war die warme Zuneigung für

die Geistesproducte des nachbiblischen Judenthums, wie sie R. in sich trug, nicht auf Zeitgenossen und nachfolgende Geschlechter übergegangen, aber die nüchterne Schrifterklärung schöpfte man begierig aus den jüdischen Exegeten des Mittelalters, und sie wird immer siegreicher gegenüber der kirchlichen Tradition. Und so erstarkte gerade an ihr die gleichzeitig auftretende Reformation und führte zu Resultaten, die weit über die von Reuchlin angestrebten hinausgingen und die er anzuerkennen Anstand nahm.

Denn Reuchlin wie die übrigen Hauptvertreter des Humanismus: Erasmus, Mutian u. A. — mit Ausnahme der Wenigen, welche sich herzhaft der Reformation anschlossen — hatten wohl das ernsteste Wahrheitsstreben, ihnen war das Höchste die Freiheit der Forschung, die Pflege und Förderung der Wissenschaften, die Veredlung des Geschmacks; aber sie hatten nicht die Kraft und den Muth, den entscheidenden Gewalten, wenn sie dieselben nicht für sich gewinnen konnten, kühn entgegenzutreten und ihnen den Gehorsam aufzukündigen, also die Grundsäulen des Stabilitätsbaues anzugreifen. Er hatte selbst seine Streitsache vor den Papst gebracht, und die Appellation gegen dessen ungünstige Entscheidung war eben nur wieder an diesen gerichtet [1]). Als nun aber ohne sein Zuthun, wenn auch wohl an der durch seinen Streit bewirkten Aufregung der Geister genährt, der Kampf Luther's gegen die alte Kirche und die Oberherrschaft des Papstes entbrannte, da fühlte sich R. bemüßigt — wie wir aus einem Briefe des darüber tief entrüsteten Hutten an ihn vom 22. Februar 1521 erfahren [2]) —, in einem Schreiben an die baierischen Fürsten Luther und sein Beginnen völlig zu desavouiren, die Auflehnung gegen den Papst, dem er seine Unterwürfigkeit nochmals betheuert, entschieden zu mißbilligen.

Das ist eben die schwache Seite der humanistischen wie jeder in der reinen Theorie verbleibenden Richtung. Die Männer scheuten den Kampf gegen die bestehenden Gewalten und wollten es nicht wissen, daß mit diesen nicht zu paciscirеn ist, daß alle ihre noch so leise auftretenden wissenschaftlichen Bestrebungen doch über kurz oder lang von den Vertretern des Stillstandes, von den Inhabern der päpstlichen Macht niedergedrückt werden würden. Trotz der

---

[1]) Das. S. 452 f.

[2]) Das. S. 486 ff.

weitverbreiteten Theilnahme, die Reuchlin's Person und Sache auch in den maßgebenden Kreisen fand, würde man sich unter allen Umständen nicht haben entschließen können, endgültig für ihn gegen die gefügigen Werkzeuge der päpstlichen Macht Partei zu ergreifen, und als nun gar die reformatorische Bewegung eintrat und man den Zusammenhang zwischen ihr und den Bestrebungen für die Freiheit der Wissenschaft witterte, war es natürlich, daß das Zünglein noch mehr zu Ungunsten Reuchlin's sich neigte, sosehr dieser auch eine jede Solidarität mit Luther und seinem Auftreten ablehnen mochte. Wohl mag, weil diese Bewegung seiner Sache ungelegen kam, R. um so unwilliger über sie geworden sein; allein er hätte einsehen müssen, daß ein Bemühen um freie Forschung ein ganz vergebliches ist gegenüber einer anerkannten geistlichen Zwingherrschaft, die nimmermehr eine solche dulden konnte. Das non possumus liegt einmal im Wesen der Hierarchie, und solange dieselbe nicht gebrochen war, war kein Heil für die freie Entwickelung der Menschheit zu erwarten, und solange sie noch einen Theil der Menschheit gefangen hält, bleibt die bürgerliche und geistige Wohlfahrt immer gefährdet. Allein R. hatte sich selbst innerlich noch nicht völlig von dieser Fessel befreit. Männer wie Reuchlin, Erasmus, Mutian u. A. waren zu sehr Gelehrte, als daß sie eine Wirksamkeit für die Gesammtheit anzustreben Lust in sich verspürten; sie fühlten sich weit mehr verwandt mit den Trägern der bestehenden Gewalten, mit den Kreisen herkömmlicher Bildung, und standen der Masse, die in geistiger Abhängigkeit lebte, die aber eben der Befreiung entgegenharrte, fremd gegenüber. Mit all ihrer Eleganz lateinischer Darstellung, mit all ihrer hingebenden Pflege der Gelehrsamkeit wäre jedoch die Volkskraft nicht geweckt und veredelt, freie Bildung nicht zum Gemeingute geworden. Nur die Reformation, die die Fesseln einer bevormundenden Gewalt brach, die sich an das Volk wandte, weckte neues frisches Leben.

Wohl hat dieselbe nicht alle Früchte gezeitigt, zu denen der Humanismus die Keime ausgestreut; wohl verengte sie sich bald in theologischer Einseitigkeit, wollte auch sie ihre vielfach noch sehr beschränkten Ansichten als unantastbar betrachtet wissen, und je mehr sie an Macht gewann, verschloß auch sie sich nicht dem Gelüste neue Fesseln zu schmieden. Das ist eben das Loos der Idee, daß sie, wenn sie aus ihrer Gedankenhöhe in den Boden der Wirklichkeit herabsteigt, dort von der beengenden Atmosphäre umklammert

wird, daß sie die Fülle ihrer ganzen Herrlichkeit zu dem kümmerlichen Maße der bestehenden Verhältnisse, der allgemeinen Empfänglichkeit beschränken muß, aber sie leistete das Wesentlichste, was damals bereits zur Befreiung gereichte und was für die späteren Zeiten noch weitere freie Bahnen eröffnete. Es wäre eine bloße Beschönigung, wenn man die Ungunst, mit der die bedeutenden Vertreter des Humanismus auf Luther blickten, den Kampf, welchen Erasmus gegen diesen unternahm, in der Beschränkung suchen wollte, welchen die Reformation der freien humanistischen Idee auferlegte; wohl mögen jene darin für sich selbst, für ihre Abwendung von der neuen Bewegung eine Rechtfertigung gefunden haben, dennoch war das tiefere Motiv die vornehme theils geringschätzige theils zaghafte Stimmung jener privilegirten Geister gegen das Anstürmen der Masse, mit der sie eine Berührung scheuten, deren plumpe Kraft sich nicht mit ihren eleganten Manieren in Einklang bringen ließ. Sonst hätten sie, bei aller Abwehr falscher Consequenzen, sich an dem ernsten Kampfe der Befreiung, der doch von ihnen zunächst angeregt war, nach ihrem Sinne betheiligen müssen.

Genug, die Reformation ist die Tochter des Humanismus, wenn auch dieser in sehr bedeutenden Vertretern sie nicht als sein legitimes Kind anerkennen wollte, und Reuchlin's wissenschaftliche Thätigkeit wie sein dadurch angeregter Kampf für die jüdischen Schriften hat deren Bestrebungen vorzugsweise befruchtet. Die Reformatoren schrieben mit auf ihre Fahne: Rückkehr zur „hebräischen Wahrheit", Pflege des hebräischen Textes, und auch sie vertrauten sich der Anleitung der jüdischen Bibelerklärer an, wenn sie sie auch nicht mit dem zärtlichen Auge gelehrter Vorliebe betrachteten, vielmehr Luther's gesunder Menschenverstand ebenso gegen kabbalistische Schwärmerei wie gegen haggadische Ueberschwänglichkeit entschieden Front macht, theilweise auch seine kirchlichen Vorurtheile ihm das Auge vor ihrer nüchternen Auffassung schlossen. Die Reformation hat das Judenthum und seine Literatur nicht in dem Maße gehegt wie Reuchlin, ja sie hat bald auch die gleiche Abneigung gegen dasselbe und seine Bekenner an den Tag gelegt wie die alte Kirche, aber sie hat seine gesunde Kraft in sich aufgenommen, ihm so selbst neue Kraft verliehen und seiner Anerkennung die Wege vorbereitet. —

Wenn wir nun diesen Kampf, der die ganze Zeit aufregte und für das Judenthum und seine Literatur so entscheidend war, mit

lebendiger Theilnahme verfolgen: so ist eine bedauerliche Wahrnehmung, wie diejenigen, um die es sich zunächst handelte, die Juden selbst, fast theilnahmlos verharrten, kaum Kenntniß von den Vorgängen nahmen, insofern nicht unmittelbar ihre Personen und ihre Habe bedroht wurden. Jüdische Männer waren die Lehrer Reuchlin's, jüdische Gelehrte sind auch sonst einigermaßen in sein Leben verflochten, der jüdische Leibarzt des Papstes wird von ihm aufgefordert, sich zu seinem Gunsten bei dem Papste zu verwenden, und dennoch hören wir Nichts von irgend welcher Betheiligung von Seiten der Juden. Hiermit wird weniger ein Armuthszeugniß für diese ausgestellt als vielmehr für die Christenheit, die sie in so klägliche Verkümmerung gebracht, die sie in solche Angst vor einem jeden freien Worte, vor einer jeden rettenden That versetzt hat. Und so wirkte auch damals diese ganze Bewegung nicht befreiend auf Juden und Judenthum, und dem Christenthum ward der anspornende Wetteifer, die vertiefende Klärung entzogen, welche ihm aus dem Geisteskampfe mit dem Judenthum und seinen Vertretern hätte zu Theil werden müssen. Die christliche Gelehrsamkeit begnügte sich eine lange Zeit, aus jüdischen Schriften zu lernen, soweit sie es für ihre Zwecke nützlich fand, warf das Andere als werthlos weg, behandelte es mit geringschätzigem Achselzucken, ohne es nach seinem Werden und seiner Entwickelung tiefer zu ergründen, zumal ohne in ihm die Zeugungskraft für die Entstehung des Christenthums, welches sie als unmittelbare schöpferische Gottesthat verehrte, aufsuchen zu wollen. Die Juden ihrerseits standen zu sehr außerhalb der geistigen Bewegung, als daß sie dieselbe hätten mit ihrer Erkenntniß fördern können.

Sie haben sich mühsam im Fortgange weltgeschichtlicher Entwickelung aus dieser Erniedrigung erhoben. Die vier Jahrhunderte sind an der Menschheit, das letzte zumal an den Juden nicht spurlos vorübergegangen. Es ist Zeit, daß der Reuchlin'sche Streit in der freieren Menschheit mit geistigen Waffen wieder aufgenommen, die Acten revidirt werden. Noch immer bläht kirchliche Machtvollkommenheit sich auf und will den Geist in Bande schlagen; noch immer will einseitiges Vorurtheil die weltgeschichtliche Strömung für unsere Tage dämmen und will ebenso das Ineinandergreifen der geistigen Bewegungen vor achtzehn Jahrhunderten nicht zugestehen. Aber es regt sich in den Geistern. Die natürliche Entstehung des Christenthums aus den damals bestehenden jüdischen

Anschauungen ist nunmehr zu einer drängenden Frage geworden, deren Beantwortung nicht mehr zurückgeschoben werden kann; eine tiefere Erkenntniß auch des nachbiblischen Judenthums ist dazu unumgänglich nöthig. Noch fehlt gegenwärtig der gelehrten christlichen Welt ein neuer Reuchlin, der mit ebenso eindringender Kenntniß wie hingebender Liebe sich in die jüdische Literatur zu versenken, ihren weltgeschichtlichen Einfluß zu verfolgen weiß. Aber er muß ihr kommen, auch er wird einen harten Kampf zu bestehen haben gegen den Hochmuth eingerosteter Gelehrsamkeit, aber er wird mit ihm auch eine neue religiöse Entwickelung anbahnen. Unterdessen ist auch das Judenthum eifrig thätig, um seinerseits an der großen Aufgabe einer religiösen Verjüngung mitzuarbeiten, es durchforscht mit unbefangenem Blicke seine Quellen und gräbt die verschütteten Gänge auf, durch welche es seine Wanderungen gemacht, um den richtigen Einblick in sein allmäliges Werden und in seine Umgestaltungen, aber auch in seinen dauernden ewigen Gehalt zu gewinnen. Rüsten wir uns allseitig zu dem großen Werke, das bevorsteht, auf daß die Arbeit von vier Jahrhunderten nun zur wahren Heilsthat reife!

31. October.

II.

Das Targum zur Chronik.

Eine kritische Abhandlung von Dr. phil. et med. M. Rosenberg, z. Z. Arzt in Berlin, als Beitrag zur Geschichte der Exegese neu bearbeitet und mit einer geschichtlichen Einleitung versehen

von Dr. K. Kohler.

(Schluß.)

II. Ueber den äußeren Charakter unseres Targums.

A. Die Sprache.

Die Sprache, in der unser Targum geschrieben ist, ist die der paläſtinensischen Juden aus der römischen Zeit, die einen mit griechischen, persischen und lateinischen Elementen versetzten aramäischen

Dialekt redeten, der palästinensisch-aramäische Dialekt. Er unterscheidet sich, abgesehen von den hebräischen Eigenthümlichkeiten, die ihm das jüdische Volk beigegeben hat, vom syrischen durch eine hellere Vocalisation und vollere Formation, neigt sich dagegen dem reineren babylonischen Idiom gegenüber mehr der dunkleren und breiteren Vocalisation zu, so daß wir Formen wie אִיבָּא für אַבָּא, אוּף für אַף, חוּלַף für חֲלַף, עִיבַד für עֲבֵד, הַלִיךְ für חֲלַךְ, קַבִּיל für קַבֵּל, מַלִּיל für מַלֵּל [1]) begegnen. Gemeinsam mit dem samaritanischen Dialekt hat er die Abstumpfung der Hauchconsonanten א und ע bis zur gleichgiltigen Verwechselung z. B. I. 14, 17 ערעתא für ארעתא; 18, 3 עזל für אזל; II 4, 11 אבד für עבד. Allerdings sind solche Symptome gänzlichen Sprachverfalls mehr in dem jüngeren Cambridger Cod. (d. Wilkins'sch. Ausg.) vorherrschend, in welchem wir Verwechselungen wie אלבין für אלפין I 29, 7 בקיד für פקיד II 36, 23, תבקדתא für תפקדתא II 14 4 kaum auders als auf Rechnung nachlässiger Abschreiber setzen können; allein wenn wir in beiden Codd. oder Ausgg. die Schreibung der Wurzel סגא in allen Bildungsformen mit ע wiederkehren sehen (I 22, 4; 5; 8. 27, 23 und s. f.) לאסגעה, לסוגעא, סגיעין, oder עמיטתא für אמיטתא, עיזגד für איזגד u. s. w. finden, so sind das wohl nicht mehr zufällige, sondern schon wesentliche Merkmale der Volkssprache. Zu den Eigenthümlichkeiten des palästinensischen Dialekts können wir auch rechnen den constanten Gebrauch des Verbums חמא statt des, dem babylonischen Targ. eigenthümlichen חזא, von דשא statt בבא, בוצינא für שרגא; oder die Vorliebe für den vocalischen Anhauch- und Anstemmungslaut, das Alif prostheticon, in Formen, wie ארמא — Blut pl. אדמין, אידא für ידא, אשתא für שתא u. s. f.. während anderwärts schwache Anfangslaute sich abstumpfen in Formen wie חורן für אוחרן, בר נש für בר אנש und dergl. Auch die Endconsonanten in der Mitte des Worts schleifen sich vor den schärferen Consonanten der nächsten Silbe ab, wie קדמי in קומי und קמי I 29, 5, II 20, 21; תחתאי in תתאי II 6, 18 u. s. f. Von bemerkenswerthen einzelnen Formen heben wir aus unsrem Targ. hervor:

Vom Verbum: Die 2te pers. sing. perfect. hat oft die hebräische Endung ־תָא auch bei Verben, die nicht zu den ל״א

---

[1]) [Nach der Maßorah zu Onkelos wird Chirek in Pausa gesetzt, vgl. z. B. zu Gen. 24, 1 und 33, Ozar nechmad IV S. 162 und 163 G.]

gehören, wie דהליכתא I 17, 8; עבדתא 22, 8; עקימתא 29, 11 (im T. Wilk. oft תה). — Die 3te pers. sing. fem. endigt öfters mit der Participialendung ־ָא statt ־ת, so איתהפכא II 13, 12; אסתלקא 18, 23; אתקנא 35, 16 bei Beck (Wilk. נת) und I 8, 9 איתחדתא für [ת]איתחדת. — Eine ähnliche Formenvermischung zeigt sich auch in den Perfectformen 3te pers. plur. masc. איתקבלן und איתפתחן II 7, 10; איתעתדן I 11, 14, bei denen die eigentliche Nomen-Natur des Participiums und seiner Declinationskraft vergessen worden und die Declinationsendung an die Perfectform getreten ist. Umgekehrt nimmt auch das Participium seinerseits das Perfectaffix an in der Form מטמרון I 21, 20 (Wilk. רָן Beck) für ־רין Der Unterschied zwischen der männlichen Pluralendung ־ין und der weiblichen ־ָן hat sich überhaupt im Volksmunde allmählich verwischt, und ־ָן wird die überwiegende Formation des Plurals[1]) z. B. ממנָן I 5, 7; מתמנָן das. v. 12; 10, 8 רמָן; 29, 8 חמָן; II 7, 3 סגדן; v. 10 חדָן. Die Entstehung dieser Bildung ist in ihrem geschichtlichen Verlauf zu verfolgen in den Formen הדאין II 23, 13 bei Wilk., Beck חדאן oder 30, 7 חמאין bei Wilk., Beck חמאן; diese wurden contrahirt zu חדן und חמן. I 4, 23 hat Wilk. neben einander בנן ומשכללין (bei Beck schlecht: ובנו ומשכללין). —

Paragogische Formen. Beim Futur. findet sich das ה' paragog. I 19, 13 נתקפה (Beck פא); beim Imperativ plur. das ן paragog. I 16, 10 אישתבחון, II 19, 6 חמון u. s. w. — Infinitivformen bald nach syrischer Bildung mit dem nominalen Vorschlag-Mem vom Peal מקטול I 14, 15; v. Pael משבחא I 15, 21; Aphel למדבקא II 21, 12, bald durch innere Lautbiegung nach arabischer (kitâl, iktâl) und talmudischer Art (kittul) gebildet, so vom Pael שבחוי, von Aphel אודוי und אדכרא (I 16 4; 35 u. s. f.). —

Von Substantivbildungen sind erwähnenswerth: מוקמנא II 9, 4 und מוקמא 35, 16 aus der IV Conjug. אוקים entstanden. — Als weibliche Pluralendung kommt nach samaritanischer Weise die Form אתא der arabischen Pluralbildung entsprechend, vor: מטראתא I 9, 22; גבוראתא 11, 24; ארעאתא II 9, 28. — Das Pronominalsuffix כָן für נא, entsprechend der Form נחנן (אנן) für אנחנא, findet sich, wie auch sonst im Palästin. und Samarit., I Chr. 29, 10 אבונן II 20, 12 (Wilk) עינינן. —

[1]) [Bei den ל״א. G.]

Sehr häufig sehen wir אח in pluraler Bedeutung als Singular declinirt: I 5, 13 אחוהון; 13, 2 אחנא; II 19, 10 אחוכון für אחיהון, אחינא, אחיכון. — Aufmerksamkeit verdient die neuerdings auch anderweitig (im Phönizisch. und Syrisch.) nachgewiesene Genitivconstruction durch das Suffix ohne das in der Regel darauffolgende Relativpronomen ד; so בנוי קנז I 4, 13; בנוי ראובן 5, 1; בארחתיה אנשי דבית אחאב II 22, 3 (wenn hier nicht אנשי ein glossarisches Einschiebsel ist?). Dieser Construction entspricht es auch, wenn auf den stat. emphatic. das als Apposition lose angehängte nom. propr. ohne das Relativpronomen ד folgen kann: I 5, 26 שבטא מנשה; 9, 5 שבטא שילה. — Ein anticipirendes Suffix wie im Syrischen findet sich besonders häufig bei כל wie כלהון ישראל II 7, 8 כלהון מאני 9, 20, — auch ohne Berücksichtigung des weiblichen Genus des folgenden Nomens wie כלהון ארעאתא II 9, 28 oder מלכוותא v. 19 (Wilk.). —

Im Allgemeinen betrachtet, gibt sich die Sprache unserer Version in ihrem bunten Gemisch von verschiedenartigen Ausdrücken und Wortformen als ein unreiner schwankender palästinensischer Volksdialekt zu erkennen, dem es an Sicherheit und Gleichmäßigkeit der Formen allenthalben gebricht. —

B. Die äußere Beschaffenheit des Targumtextes.

Das Targum zur Chronik ist uns in 3 Codd. erhalten:

Der älteste Codex, der die Jahreszahl 1294 trägt, befindet sich im Vatican als Cod. Urban. 1. und harrt noch einer kritischen Herausgabe oder Benützung.

Ein zweiter Cod. vom Jahre 1343 in Erfurt befindlich, wurde von M. F. Beck in 2 Theilen anno 1680—83 in Augsburg mit einer oft entsetzlich schlechten [1]) lat. Uebersetz. und mit theilweise recht nützlichen kritischen und historischen, aber auch theilweise recht abgeschmackten dogmatisirenden Erläuterungen herausgegeben.

Ein dritter Cod. vom Jahre 1347, in Cambridge befindlich, wurde von Dav. Wilkins in Amsterdam mit einer lat. Uebersetz. und einer längeren kritischen Vorrede, in der viele Abweichungen von d. Beck'schen Cod. freilich mangelhaft und ohne Sichtung angeführt

---

[1]) Als eklatante Probe von arger Unkenntniß und Sorglosigkeit ist beispielsweise I 21, 13 anzuführen, wo Beck עבורא מליין אוריאיא von der transgressio der Urim versteht! —

werden, ohne die erforderliche kritische Sorgfalt und sichere Kenntniß herausgegeben.

Das Verhältniß dieser beiden Codd., die uns zur Vergleichung vorliegen, läßt sich folgenderweise bestimmen:

Beide Codd. sind sehr stark mit Fehlern behaftet; sie können jedoch bei einer kritischen Behandlung einander zur Berichtigung und, allerdings mit großer Vor- und Umsicht, zur Ergänzung dienen, und eine solche kritische Ausgabe mit Angabe der Varianten wäre sehr wünschenswerth [1]). Den Erfurter Cod. hat Beck zum Theil mit gutem Tact in den Noten zu verbessern gesucht, zum Theil hat Wilkins ihn an einzelnen Orten berichtigt; er hat vor dem Cambridger den Vorzug des Alters und damit zugleich des Alterthümlicheren in der Schreibweise und des Ursprünglicheren in der Fassung. Der im Aeußeren vollständigere, aber darum keineswegs bessere Cambr. Cod. hat von Wilkins wenig Berichtigung erfahren, und die große Zahl von Schreibfehlern hat sogar durch Druckfehler noch Zuwachs erhalten. Leicht berichtigen lassen sich z. B. Schreibfehler bei Wilkins, wie: ומתמנך I Chr. 29, 11 statt דמתמנן (Beck); II 5, 6 מנקסין statt מנכסין (B.); 6, 41 שדי statt שרי (B.); 7, 14 מתסגעין statt מתכנעין; 15, 3 לאיתפלגון statt דאיתפלגון (B.); und bei Beck: I 29, 17 אתרעי statt את רעי (W.) II 6,41 קדם statt קום (W.) u. s. f. Oder auch wo die Codd. sich nicht einander berichtigen, lassen sich Fehler erkennen, wie: בני שואה (Beck: filii Suae!) statt בנישואה I 8, 9; למטרא 18, 17 als Uebers. von ליד statt לסטרא; II 6, 14 דריחנין statt ורחנין; 18, 24 בגוא תמן statt בגוא תון s. d. T. zu I Kön. 20, 30, u. s. f. Besonders beachtenswerth sind Fehler, die aus Abbreviaturen entstanden sind, wie: II 6, 3, wo aus 'דו, welches bei Beck richtig דישראל heißt, bei Wilk. zu ד״י geworden, oder 30, 22 wo bei B. richtig איתיהב, bei W. איתיה steht.

---

[1]) Der Rahmer'sche Versuch ist auch hinter den allerbescheidensten Ansprüchen weit zurück geblieben und ist ein Muster von Gedankenlosigkeit und Mangel an jedem kritischen Sinn. Oder wie soll man ein Verfahren bezeichnen, wie das wo I 8, 9 בני שואה getrennt oder I 2, 55 דטב זכותיה לפרשין und dergl. Druckfehler wieder abgedruckt werden, während Wilk. in der Uebersetzung doch das Richtige an die Hand gibt? Daß er z. B. für ואעניעוהי I 26, 5 das einfache ואצניעוהי setze, muthen wir dem Verf. gar nicht einmal zu! [Vergl. diese Zeitschr. Bd. IV S. 251 f. G.].

Auch I 21, 15 ist aus נפש צדיקא, auf den Ahn Isaac bezüglich, נפשות צדיקיא fälschlich geworden. —

Neben diesen Fehlern, deren Gesammtzahl aufzuführen unsere Aufgabe nicht sein kann, sind auch wiederum die Eigenthümlichkeiten der Codd. zu berücksichtigen und zwar zunächst in der Schreibweise. Wir haben schon oben gelegentlich auf Abweichungen der Codd. voneinander aufmerksam gemacht. Beim Cambr. Cod. herrscht eine Neigung zur Endung ָה für ָא fast durchgreifend vor, bei Beck oder dem Erf. Cod. für ָא, auch in den Fällen, wo diese Schreibung incorrekt ist. Die Pluralendung ַיָּא = lautet in jenem meist ַיָּה, selten im Erf. Cod. In jenem ist auch die Zusammenziehung der complicirten Zahlwörter אשתסר, שבסר für שית עסר, שבע עסר beliebter als in diesem. Im Ganzen lassen sich allenthalben im Cambr. Cod. die Merkmale einer späteren Zeit, einer abgeschliffenen Sprache erkennen.

Wichtiger jedoch als diese sprachlichen Unterschiede sind die Verschiedenheiten der beiden Targumtexte überhaupt, die so tiefgreifender Natur sind, daß die gewöhnliche Annahme, beide seien aus einer gemeinsamen schriftlichen Quelle geflossen, haltlos zu Boden fällt. Es sind nämlich nicht grammatische und lautliche Verschiedenheiten, die beide Targumtexte von einander trennen; wir finden vielmehr

a) eine bestimmte Verschiedenheit der Wortformen: In der Wiedergabe der Eigennamen bes. in Kap. 1; in den grammatischen Formen wie ארי I 1, 19 Beck, Wilk. ארום; v. 44 B. תהותוהי, W. ־וי; 4, 17 עדיאת Pael B., bei W. אעדיאת Aphel; 16, 8 B. אודער, W. הודער; II 18, 2 B. דכמתך, W. דכוותך; 34, 33 B. אעבד, W. שעבד; in der Schreibweise. B. I 4, 27; 5, 23 und öf. סגא, W. סגע; 6, 46 B. עשרא, W. עסרא; 16, 1 B. ופרש, W. ופרס; II 11, 11 B. ואחדתהון, W. ואחזתהון; 24, 2 B. דכר, W. זכר u. s. f. —

b) eine Manigfaltigkeit des Ausdruckes für dieselben Begriffe: wie I 1, 21 B. סמא דמותא, W. דקטול; 5, 20 B. וסעדו, W. וסייעו; das. W. איתמסרו, B. איתיהיבו; 9, 28 und 16, 34 B. ארום, W. מטול; 11, 21 B. בא, W. מטא; 14, 1 und 19, 2 B. שלח, W. שדר; 27, 33 B. חברא, W. שושבינא; 28, 21 B. פולחן, W. עבידת; II 1, 11 B. שאלתא, W. תבעתא; 2, 7. B. שטר, W. כתב; 4, 23 B. סחור סחור, W. חזור חזור; 6, 34 B. ארום, W. כד; 13, 9 B. כהניא, W.

כומריא (gehört wohl besser in c); 14, 5 B. ארום שבק, W. כי אנח; v. 13 B. דחלא, W. פחדא; 18, 2 B. למיעל, W. למיסק; 20, 2 B. מעבר, W. מסטר; 24, 2. B. קדם, W. בעיני; 29, 17 B. להיכלא, W. לאלמא; v. 28 B. מסתגדין, W. משבחין; 31, 5 B. ארעא, W. חקלא; 32, 23 W. תפנוקין, B. מגדנין; 33, 3 B. ועבד, W. ופלח; 34, 17 W. טקיסר, B. ואתיכו; v. 21 B. עטרו, W. עדו. —

c) verschiedene Auffassungsweisen, z. B. I 15, 18 בֵּן B. übersetzt als nom. propr., W. gleich LXX בר; 11, 47 המצביה, B. דמן צובא, W. דמן מצוביה; II 4, 16 אביו, B. אבוהי, W. רביה; 5, 4 הלוים B., vergl. I Kön. 8, 3 und Kimch., כהניא, W. ליואי; 12, 13 B. hagadisch דמן נעימתא, W. נעמה עמוניאתא. —

d) verschiedene Erklärungszusätze: I 2, 35 ושחרר יתיה fehlt bei B.; 10, 6 דהוו תמן fehlt bei B.; 21, 16 ונפל דויד וספריא fehlt der Zusatz וספריא bei B. u. s. f. —

e) Die Fassung ist im Wilk. T. überhaupt breiter und genauer dem Grundtext folgend, wogegen im Erf. Cod., das Targ. zu den Namenregistern häufig ganz fehlt. Dagegen fehlt auch einmal ein großer hagadischer Zusatz zu I 8, 33 in jenem, dem Cambr. Cod. —

f) Verschiedenheit in der Textesgrundlage haben wir schon im I Theil an mehreren Stellen bemerkt. Fügen wir noch die Stelle II 26, 6 hinzu, wo Wilk. עזה, Beck mit der Mass. יבנה hat. —

g) Eine besondere Eigenthümlichkeit des Camb. C. ist es, auch Uebersetzungsvarianten oder Erklärungsglossen mit der Bezeichnung ל״א oder ס״א an die eigentliche Uebersetzung anzufügen, welche bezeichnender Weise gerade mit den Abweichungen des Erfurt. C. übereinstimmen und somit als spätere Randglossen sich erweisen. Dahin gehören: I 4, 24 ל״א שאול שא״ל גופיה לפורענותא, B. דאשאל (Hier könnte jedoch aus דאשאיל irrthümlich ל״א שאיל entstanden sein!?); 6, 16 neben מקדשא noch ל״א משכנא, B. משכנא; 11, 16 als Uebersetzung von נציב noch אסטריג ל״א איסטרטיג, B. איסטרטיג (Es ist wohl אסטרטיא *στρατία* für das Letztere zu lesen; Debarim Rabba 1 wird נציבים durch קסטרם — castrum erklärt.); 18, 3 לאקמא ל״א לאשנאה —, so B.; 29, 9 ושמחו — ל״א וחדו, wie B. Auch das hagadische Stück II 15, 16 wird als ל״א angeführt, und steht auch

bei Beck, natürlich ohne die Bezeichnung ל״א. Zum Theil sind diese Glossen-Varianten aus anderen Quellen genommen, wie I 1, v. 5 ist eine andere Erklärung der Völkernamen als ס״א angefügt nach babli Joma 9b und anderen Stellen; v. 7 ist das ל״א nach dem Jerus. zu Genes. 10, 4. — Die letzten drei Worte: רידום וחמץ ואנטיוך gehören jedoch zu v. 16, eine Glosse nach Jerus. Genes. 10, 18 ארוד צמר וחמת und sind in corruptem Zustande an den falschen Ort angefügt worden. — Solche Glossen finden sich auch anderweitig ohne hervorhebende Kennzeichen vor, und zwar sowohl im C. Erf.: II 2, 8, wo neben קיסין (so W.) אעין beigefügt ist, als in jenem: II 7, 1 neben נחתת, wie in B., noch אשתרבבת und 13, 8 neben דחלך, wie in B., noch אלהא, oder auch in beiden C.C., wo wir zwei ganz synomyme Wörter nebeneinander stehen sehen, wie I 26, 14 מליך — יועץ; II 6, 28 — ארלצן כפנא (vergl. 20, 9 und 32, 11); v. 54 פצחא — ערב; 21, 10 מטול — ארום; 36, 14 ריחוק — תועבתא. Einmal hat d. Cambr. C. auch eine fremdsprachliche Glosse: I 21, 27 — ללידנה ל״ן לתיקה d. h. לשון יונית: θήκη. —

Zu diesen Erscheinungen, die uns hinlänglich das starke Schwanken des Targumtextes in den uns zugänglichen Codd. bekunden, kommt noch die nicht minder auffallende Thatsache, daß wir die einzigen ausdrücklichen zwei Citate des erst spät bekannt gewordenen Targums in unseren Ausgaben vermissen: Der Grammatiker Parchon in s. Machbereth, das 1161 beendet worden, führt s. v. פלג für den Ausdruck למפלגות II Chr. 35 das Targ. mit den Worten an: והתרגום אמר כהניא בפלוגתהון וליואי במחלקתהון. Dafür ist in unsrem Targumtext v. 10 das. zu lesen כהניא על דוכנהון וליואי על פלוגתהון. — Noch später, in der Mitte des 13. Jahrhunderts, wird vom Buche Sohar (רעיא מהימנא zu p. פנחס p. 257) das Targ. zur Chronik und zwar unter dem falschen Namen des Jonath. b. Usiel die Uebers. von I Chr. 29, 11 כי כל בשמים ובארץ citirt: דאחיד בשמיא וארעא, wofür in uns. T. zu lesen: וסבל כל מה די בשמיא וכל מה די בארעא. —

Stellen wir diese Wahrnehmungen zusammen, so läßt sich mit entscheidender Sicherheit daraus der Schluß ziehen, daß unser Targ. nicht fix und fertig aus der Feder eines bestimmten Verfasser's geflossen und als ein vollendetes Schriftwerk durch Abschreiber, etwa mit einiger Freiheit, vervielfältigt worden ist; denn wäre

dies der Fall, so blieben jene gewaltigen Verschiedenheiten des Textes, jene tiefen Spuren historischer Entwicklung und Umbildung der Volkssprache innerhalb des Zeitraums dieser Codd. unerklärte Erscheinungen.

Setzen wir hiernach der gewöhnlichen Annahme einer Identität unserer beiden Codd. ein negatives Ergebniß entgegen, so ist es dem letzten Theil unserer Abhandlung vorbehalten, ein positives Ergebniß an deren Stelle zu setzen; handeln wir also:

III. Ueber die Entstehung und Abfassung unsres Targ.

A. Der oder die Verfasser.

In der unkritischen mittelalterlichen Zeit hat man sich die Frage nach den Verfassern der Targumim auf eine sehr bequeme Art beantwortet. Man fand für das früh zum Abschluß gekommene babylonische Targ. zum Pentateuch den gefeierten Namen des Aquilas-Onkelos vor; für das Prophetentarg. hatte man den von der Sage hochgehaltenen Namen des Jonathan ben Usiel. Man brauchte also nur noch einen dritten Namen von Autorität für das Hagiographentargum, und der wurde gefunden in R. Josef (dem Blinden), dem im Talmud oft als verlässige Autorität genannten Bibelerklärer oder Targumisten (siehe z. B. Baba kama 3b u. f.). Diese geläufige Ansicht sucht nun Beck in der Vorrede auch in Bezug auf die Chronik als einen Theil der Hagiographen mit schwachen Gründen „wahrscheinlich" zu machen, indem er auf die Uebereinstimmung der Fabel I Chr. 2, 54 mit Targ. Ruth 4, 20 oder der Namensschreibung הרנגראי I 5, 10 mit Targ. zu den Psalm. 8, 7 und vorzugsweise der Erklärung von מפלצת mit dem Ausspruch Rab Joseph's in Aboda Sara 44a aufmerksam macht. Wilkins erhebt diese „Wahrscheinlichkeit" zu einer solchen zuversichtlichen Bestimmtheit, daß er geradezu auf das Titelblatt die Worte setzt: auctore R. Josepho rectore academiae in Syria (für סורא!).

Andere (Juchasin und Wolf bibl. hebr. II 1167) schreiben das Hagiographentarg. dem Jonath. b. Us. zu; Elias Levita, in den Vorreden zum Methurgeman und Thisbi, ist, durch sein richtiges Sprachgefühl geleitet, geneigt, den jerusalemischen Targumisten zum Verfasser des Hagiographentarg. zu machen. — Bei näherem Vergleich läßt sich jedoch leicht darthun, daß, wie überhaupt das Targum zu den Hagiographen nicht von einem und demselben Ver-

fasser herrühren kann, was man mit Hinweis auf den grundverschiedenen Sprachcharakter der einzelnen Targg. schon verschiedentlich bemerkt hat, so auch unser Chroniktarg. sowohl von dem sogenannten jonathanischen zu den Propheten als auch von dem jerusalemischen Pentateuchtarg. sich durch charakteristische Merkmale unterscheidet. Schon Beck weist darauf hin, daß während bei Jonath. die Partikel ארי und כען allein gebräuchlich sind, unser Targ. dafür das provinzialistisch verschiedene ארום und כדון hat. Diesen Sprachmerkmalen könnten noch viele hinzugefügt werden, wie die jonathanischen Ausdrücke סחור סחור, אבה, על כן, אם, die den in uns. Targ. gebräuchlichen חזור חזור, צבה, בגין כן, אין u. s. f. gegenüberstehen. Und wie weit ist die Einfachheit der Paraphrase im Jon. von der weitschweifigen des Chroniktarg. verschieden. Ebenso hat das letztere einen größeren Deutungs- und Sagenschatz vor dem jerusalemischen Pentateuchtarg. in den leicht vergleichbaren Parallelstellen voraus, ja wir sehen aus diesem sogar eine Variante als נ״א angemerkt und in den Text hereingezogen, siehe oben. Auch läßt sich in einzelnen Ausdrücken noch eine gewisse Verschiedenheit erkennen, z. B. daß das Pentt. häufiger בגין, uns. T. häufiger מטול gebraucht und ähnl. — In Bezug auf die Autorschaft des R. Joseph der 325 p. Chr. gelebt, urtheilt schon Buxtorf nach Walton's Prolegg. zu d. Polyglott. I p. 34 richtig: Hagiographorum versio vulgo adscribitur R. Josepho, sed a variis auctoribus facta et non ante ann. Chr. 600, und das gilt auch von unserem Targum insbesondere.

Lassen wir überhaupt die auf falschen Voraussetzungen beruhende Frage nach einem bestimmten Verfasser auf sich beruhen und befreunden wir uns mit der gesunden Ansicht einsichtsvoller Forscher neuerer und neuester Zeit [1]), daß bei den Targumim überhaupt nicht von einem bestimmten Verfasser, sondern höchstens von einem Redactor die Rede sein kann; daß diese vielmehr aus einer großen und langjährigen gemeinsamen Lehrthätigkeit, die nicht durch einzelne bestimmt und abgegrenzt zu denken ist, hervorgegangen sind und, nachdem sie lange Zeit mündlich fortgepflanzt

---

[1]) Siehe Ass. de Rossi im Meor Enajim III 9, Elias Levita Vorr. zum Methurgeman, Bortolocci bibl. rabb. I p. 406 ff. Berthold's Einleitung in's alte und neue Test. p. 571 f. Zunz und Geiger in Geiger's wiss. Zeitschr. für jüd. Theol. B. III. S. 250 und Levy das. V. S. 175. —

worden waren, durch allmähliche Niederschreibung und Fortbildung, von einzelnen Randglossen zu großen Paraphrasen fortschreitend, ihren eigenthümlichen Charakter bekommen haben, so daß sie auf der einen Seite so viele gemeinsame Züge und auf der anderen wiederum so viele eigenartige Mannigfaltigkeiten zeigen. Wie diese Anschauung über das ganze dunkle Gebiet der Targum- und Uebersetzungsliteratur ein klares Licht verbreitet, wie sie uns den Charakter der Heiligkeit und die hohe allgemeine Geltung und zugleich die eigentliche Namenlosigkeit dieser Schriftgattung, nachdem einmal die neuere Forschung die Namen des Onkelos und Jonathan in die Reihe der mythischen Kollektivnamen gestellt hat, aus der unbestimmten Gesammtthätigkeit der Volkslehrer und Rabbinen zur Genüge erklärt, so gibt sie auch im Einzelnen über den Bestand vielfacher Doppelrecensionen und einzelner Glossen und Varianten befriedigenden Aufschluß, indem sie diese Thätigkeit den späteren verschiedenen Sammlern und Redactoren zuschreibt.

Hiernach werden wir auch über die äußere Geschichte und Beschaffenheit unseres Targumtextes uns eine bestimmtere klarere Ansicht aneignen, die dahin geht:

Der Text unseres T. ist allmählich zu Stande gekommen; er wurde anfangs nur mündlich fortgepflanzt und nur die schwierigeren Worte hat man nach und nach sich am Rande aufgezeichnet. So ist der sprachliche Grundstock derselbe geblieben; die Schule oder die Tradition war die gemeinschaftliche Quelle oder sagen wir lieber, „die ausgetünchte Cisterne, die keinen Tropfen verliert" für die hagadische Deutung. Der redaktionelle Abschluß jedoch geschah nicht zu gleicher Zeit und von gleicher Hand. Die verschiedenen Targumtexte sind von verschiedenen Redactoren abgefaßt und verhalten sich zu einander wie die beiden Recensionen des jerusalemischen Pentateuchtargums.

B. Zweck der Abfassung.

Diese geschichtliche Auffassung über die Entstehungsweise uns. T. wird uns dann um so klarer werden, wenn wir auch nach dem Zwecke forschen, dem unter allen übrigen ganz besonders unser Targum sein Dasein zu verdanken hat.

Da hat man allerdings bisher, seit Bartolocci und Zunz in s. Gd. V., die sabbathliche und festtägliche Synagogenvorlesung als die Urheberin der gesammten Targum- und Uebersetzungs-

literatur angenommen. Das Bedürfniß, das Gotteswort in der verständlichen Sprache des Volkes in der „Versammlung“ vorzutragen oder zu vernehmen, habe dieselbe in's Leben gerufen. Allein diese Erklärung ist unzureichend. Sie gibt nur Aufklärung über die Versionen des Pentateuchs und des kleinen Theils der Propheten und Hagiographen, der in der Synagoge zur Verlesung kam. Wie soll aber das Targ. zu dem überwiegend größeren Theil der Bibel, der nach dem Synagogenritus zu keiner Zeit öffentlich verlesen wurde, entstanden sein? Wie will man überhaupt jene schriftstellerische Vollendung, die einheitliche Abrundung der gesammten wie der einzelnen Targumim erklären. Wir müssen uns nach einer umfassenderen Lehrthätigkeit umsehen, die sich über die Erklärung der ganzen Bibel erstreckte; nach einer Anstalt, die für die Erhaltung und Sicherung der überlieferten Uebersetzungen wie für deren schriftliche genaue Aufzeichnung und Vollendung Sorge trug.

Diese Anstalt war die Schule. Das Beth hamidrasch oder Lehrhaus, nicht das Beth hak'neseth, die Synagoge ist die Geburtsstätte der über die ganze Bibel sich erstreckenden Uebersetzungsliteratur; hier ist die Wiege, in der man mit ängstlicher Sorgfalt über den Werth und die Bedeutung der Worte der Schrift und über ihren harmonischen Einklang mit den geltenden Regeln und Anschauungen der Zeit fortwährend wachte. Nicht der synagogale, sondern der auf alle Theile der Schrift ohne Unterschied hingelenkte Lehrvortrag der Schule hat die vielfältige Entstehung der Targumim Seitens der Schüler und Lehrer hervorgerufen, und diese wurden einzeln unter getrennten Raum- und Zeitverhältnissen, so daß sie in Form und Sprache von einander abweichen mußten, im Laufe der langen rabbinischen Entwicklungszeit zum Abschluß gebracht. Die Schule, jenes Institut des verdienstvollen Josua ben Gamla, das jedoch schon früh primitive Vorbilder im jüdischen Culturleben hatte, hatte die Aufgabe, die Kinder — בן חמש שנים למקרא (Aboth 5, 24) — und Jünglinge in die gesammte heilige Schrift einzuführen und daran Geist und Gemüth der Jugend, natürlich auch im Sinne der rabbinischen Anschauungen, zu bilden. Die Sprache des Volkes, die aramäische, mußte den unverständlich gewordenen Text dem Verständniß nahe bringen, das schwierige hebräische Wort mußte Anfangs und späterhin der ganze hebräische Urtext in die geläufige Sprache umgesetzt werden. Dieses Targum oder diesen Uebersetzungsapparat an dem Rande des Textes gab

man dem Lehrer, dem „חזן רואה היכן תינוקות קוראים" (Sabbath 1, 3) in die Hand; Lehrer und Schüler werden es allmählich sich abgeschrieben, vervielfältigt und vervollkommnet haben. Und wollen wir Beweise, daß dieser Schulunterricht sich über die ganze heilige Schrift erstreckt hat, so brauchen wir bloß den Talmud durchzublättern, um die Citate zusammenzustellen, zu denen die Kinder — zum Behufe von Wahrzeichen! — mit den Worten פסוק לי פסוקך = Sage mir Deinen Bibelspruch her, den Du heute in der Schule gelernt hast! — aufgefordert werden, so treffen wir solche aus den verschiedensten biblischen Schriften; vergl. Chullin 95b aus Samuel, Chagiga 15 a und b aus Jesaj., Jerem. und Psalm., Thaanit 9a aus Pentat. und Proverb.; Gittin 56a aus Ezech. u. s. f. Vergleiche noch Aboda Sara 19 a und Pesachim 62 b, woselbst auch nur vom Lehrvortrag die Rede ist, der also auch auf die Chronik sich erstreckte.

Diese Erklärung und Auffassung der heiligen Schrift mußte mit der Entwicklung des jüdischen Geistes, von den Häusern der verschiedenen Schulen getragen, gleichen Schritt halten. Es war immer der Geist einer bestimmten Schule, den die Uebersetzung bekundete, wie ja in der That die Tradition von der Schule des Hillel spricht, aus der die ältere palästinensisch-jonathanische, und von der jüngeren Schule des R. Akiba (R. Eliezer und R. Josua), aus der die jüngere babylonisch-onkelosische Uebersetzung hervorgegangen sein soll. An die alte Erklärung setzte sich allmählich die neue, anfangs vermittelt, so daß beiden zugleich Raum gestattet wird und später unvermittelt, als abweichende Deutung in der Form einer Variante eingefügt, an. Die treue und strenge Ueberlieferung und Fortpflanzung bewahrte jedoch, wo es anging, die alte Form, so daß sich ein bestimmter gleichförmiger Uebersetzungstypus bei aller örtlichen und zeitlichen Entfernung herausbildete. Eine passende Analogie hiezu bildet die alte „jüdisch-deutsche", in den „חדרים" verbreitete Bibelübersetzung (worüber Wolf Bibl. hebr. IV 194 f.) und bis zum heutigen Tage noch die Mendelssohn'sche Pentateuchübersetzung, die bei aller Verschiedenheit und Freiheit der Lehrerindividualitäten in erstaunlicher Uebereinstimmung im Munde Aller fortlebte.

Damit dürfte für uns die Frage nach den Verfassern wie nach den Redactoren des Targ. gelöst sein, wenn wir auch deren Namen nicht zu ermitteln im Stande waren. Uns genügt zu wissen, daß

es Träger des jüdischen, rabbinischen Geistes inmitten einer thätigen Gesammtheit waren. Nur noch die Frage über:

C. Ort und Zeit der Entstehung und Abfassung

bleibt uns zu besprechen übrig.

Die erste Frage, nach dem Orte, können wir rasch und kurz nach dem Bisherigen beantworten mit besonderer Verweisung auf Zunzen's Gottesd. V. S. 80. Sowohl der sprachliche Charakter wie das Interesse für palästinensische Orte, für die palästinensische Sprache (לישן בית קודשא siehe Zunz das.) und Sage (siehe oben zu ילידי הרפא), für palästinensische Schuleinrichtungen und die palästin. Hagada weisen mit Sicherheit auf Palästina als die Heimath unseres Targums hin.

Weniger sind wir im Stande, die Zeit der Entstehung und Abfassung mit einiger Bestimmtheit zu ermitteln.

Die Entstehung in dem bisher erörterten Sinn können wir ungehindert hoch hinauf rücken und hier wäre jede Bestimmung eines terminus a quo innerhalb der christlichen Aera, wenn nicht unbedingt falsch, doch mindestens sehr gewagt, da wir schon in der vorchristlichen Zeit ein fertiges Targum zum Buche Hiob antreffen (Mass. Soferim 5, 15.). Die in der Uebersetzung gegebenen Merkmale verbieten uns, die Grundanlage derselben tiefer als das 4te Jahrhundert p. Chr. zu setzen. Die bedeutende Zahl von Abweichungen vom massoretischen Text führt uns in die Zeit der ältesten midraschischen Schriftstellerei, die einer viel älteren massoretischen und halachischen Schicht angehören als die eigentliche talmudische Literatur. Jene massoretischen Lesevarianten oder Keri's sind dem Targum ganz unbekannt; es hat meistens eine mit dem Kethib übereinstimmende Uebersetzung und beweist somit auch hier seinen vormassoretischen Charakter. Wenn es in den betreffenden Parallelstellen mit dem jerusalemischen Pentateuchtargum, mit dem Propheten- und dem Targum zu den Psalmen eine wörtliche Uebereinstimmung zeigt, so beweist das noch immer nicht die Abhängigkeit von dem im 8ten Jahrhundert p. Chr. abgeschlossenen Werke, sondern höchstens von der sicher in der vorchristlichen Zeit bereits entstandenen und blühenden Uebersetzungsthätigkeit, die sich über den Pentateuch, die Bücher der Könige und die Psalmen erstreckte und einen festen Typus auch für die anderweitigen Parallelstellen festsetzte. Was die Schule dort lehrte, das hatte man sich auch zur

chronistischen Parallele anzumerken, und im Fortgange der Uebersetzungsthätigkeit konnte der hagadische Strom an dem letzten Mündungspunkte noch neue Deutungs-Schätze ablagern.

Ganz anders jedoch als für die erste Grundlage unseres Targums stellt sich das Urtheil für die jetzige Fassung und folglich auch für die Abfassungszeit desselben und den redaktionellen Abschluß. Wir finden da nicht blos das ספרא דבי רב zum Zwecke der hagadischen Ausführung zu I 11, 22 und zwar ganz nach dem Beispiele der talmudischen Auslegung Berachoth 18a, ja sogar mit dem Zusatz: הוא סיפרא דאורייה כהניא angeführt, sondern eine große Zahl der nur theilweise oben angeführten Deutungsbeispiele haben geradezu die talmudische Deutung zur wörtlichen Grundlage, so daß die Abfassung in eine Zeit fällt, in der der babylonische Talmud nicht bloß abgeschlossen war, sondern schon als maßgebende Autorität und alleinige Hauptquelle aller Schriftauslegung galt. Wir werden somit bis in's 8te Jahrhundert herabgeführt, in die Zeit, wo man in den Schulen Babylon's die talmudische Halácha und in den palästinensischen Schulen die biblische Massorah pflegte und durch Noten und Normen festzustellen begann. Ganz an das Ende dieser Entwicklung unser Targ. zu setzen, erscheint darum nicht rathsam, weil man nach bereits sichergestellten massoretischen Normen die auf einer so freien Grundlage beruhende Version doch nicht autorisirt, kaum erhalten hätte. Außerdem haben wir auch an dem echt aramäischen Sprachcharakter, der von jedem Arabismus noch frei ist, einen sicheren Anhaltspunkt, um nicht zu tief in das 9te Jahrhundert hinabzugehen. Wir werden demnach nicht zu sehr fehlgehen, wenn wir die Abfassungszeit des Targums und zwar des in dem Erfurter Cod. enthaltenen älteren Textes beiläufig in die Mitte des 8ten Jahrhunderts und die des jüngeren in dem Cambridger Cod. enthaltenen in den Anfang des 9ten Jahrhunderts p. Chr. setzen.

Der Umstand, daß den Männern von so umfassender Kenntniß der jüdischen Literatur, wie Nathan ben Jechiel und Raschi unser Targum nicht bekannt war (Zunz a. a. O. p. 65 f.), bezeugt blos, daß man dem Chronikbuche überhaupt zu wenig Studium und Aufmerksamkeit zuwandte, um das dazugehörige Targum durch Abschreiben zu vervielfältigen.

Möge das bis heute noch zu sehr vernachlässigte Buch durch diese Arbeit zugleich mit seinem Targum einer aufmerksameren Beachtung der Bibelforscher empfohlen sein.

III.

Die jerusalemische Gemara im Gesammtorganismus der thalmudischen Literatur.

Die thalmudische Literatur muß in ihrer Gesammtheit und in ihrer daraus sichtbaren Entwickelung betrachtet werden, wenn sie im Ganzen wie nach ihren einzelnen Gliedern begriffen werden soll. Ein einzelnes Glied losgelöst der Prüfung unterwerfen, kann nicht zum Verständnisse führen, am Wenigsten darf ein in der Mitte befindlicher Theil, wie Dies die jerusalemische Gemara ist, welche auf der Mischnah fußt und von der babylonischen Gemara fortgeführt wird, abgesondert betrachtet werden. Ueberhaupt enthalten auch die späteren Werke, wie eben der Jeruschalmi, sehr viele Bestandtheile aus älteren Werken, die theils dem Standpunkte des jüngeren Werkes angepaßt, in Ausdruck wie Inhalt modificirt worden, theils aber auch die alte Fassung beibehalten haben und daher einen klaffenden Widerspruch zurücklassen. Erst durch diese Erkenntniß und die Erlangung eines klaren Ueberblickes über die Gesammtliteratur und über die von ihr durchgemachten Entwickelungsstufen wird man sich in dem einzelnen späteren Sammelwerke zurechtfinden.

Wenn wir daher, veranlaßt durch Frankel's Unternehmen, in den Jeruschalmi einzuführen [1]), auch unsererseits dieser Gemara in dem thalmudischen Gesammtorganismus die richtige Stellung anzuweisen versuchen, so müssen wir allerdings weiter zurückgehen und die Ergebnisse von Untersuchungen über die älteren thalmudischen Werke, welche früher theils ausführlich begründet theils nur in

---

[1]) Frankel: Einleitung in den jerusalemischen Thalmud (hebräisch). Breslau. Schletter. 1870. VIII und 158 Doppelseiten 8.

ihren Umrissen gegeben sind, hier kurz resumiren, um mit Sicherheit zum Jeruschalmi vorschreiten zu können. —

1. Die Gesetzgebung, wie sie aus dem religiösen Bewußtsein in dem zuerst erstarkten und zum Uebergewichte gelangten Reiche Israel hervorgegangen war, hat einen scharf ausgeprägten priesterlichen Charakter; der Opferdienst mit Abgaben an Priester und Leviten steht machtvoll im Vordergrunde. In enger Berührung mit den heidnischen Völkern ist sie einerseits von deren Anschauungen und Satzungen nicht ganz frei, geht sie andererseits mit allem Nachdrucke darauf aus, ihren Gegensatz gegen verabscheute Gebräuche scharf hervorzukehren, sowie sie z. B. dem Menschenopfer die Beschneidung, die Auslösung der Erstgeborenen und dergl. entgegensetzt. — Allmählich erlangt jedoch das in sich mehr geschlossene Juda den Vorrang und bleibt dann ein Jahrhundert, nachdem das Reich Israel breits zerstört war, allein auf dem Schauplatze. Juda ist sich selbst im Ganzen „ein heiliger Stamm", es bedarf nicht einer besonders geheiligten Priesterkaste, und wenn es auch seinen Tempel und Opferdienst hat, so schränkt es doch diesen möglichst ein und will von priesterlichen Vorrechten Nichts wissen. Seine ganze Gesetzgebung wächst aus einer erstarkten, vom Heidenthum wenig berührten religiösen Gesinnung heraus, sie ist gegenüber der israelitischen entschieden reformatorisch, Vieles abrogirend; sie kennt nicht Beschneidung, nicht Auslösung der Erstgeborenen, sie weiß Nichts von den mannichfaltigen Opfern und dem damit zusammenhängenden Fettverbote, Nichts von den vielen Abgaben an Priester und Leviten, von mannichfachen Eheverboten, von den vielfachen äußerlichen Verunreinigungen und den dagegen anzuwendenden ebenso äußerlichen Reinigungsmitteln und dergl., sie ist innerlicher, von dem reinen Geiste des Gotteseinheitsglaubens getragen.

Doch im besten Zuge, das Leben seiner Angehörigen wahrhaft religiös zu durchleuchten, erliegt auch das kleine Juda den Streichen übermächtiger Nachbarn. Der Kern der Bevölkerung muß das geliebte Heimathland verlassen und wird in Babylonien angesiedelt. Durch die Hemmung der freien Bewegung, durch die Entfernung von dem Boden, auf dem das religiöse Geistesleben erwachsen war, entstand ein Stillstand in der innern Entwickelung der religiösen Gesinnung und in deren vollkräftiger Ausprägung, dazu kam der wehmüthige Blick nach der entschwundenen Selbstständigkeit, die Verklärung, in der die Vergangenheit entgegenstrahlte, die sehn=

süchtige Erwartung wieder in dieses Verhältniß einzutreten. Diese Stimmung der Gemüther drängte umsomehr zum entschiedenen Festhalten an dem Ueberkommenen, aus dem geheiligten Vaterlande Mitgebrachten; jede Abweichung davon, wenn auch das Fortschreiten im ächten Geiste Juda's ihr die Berechtigung gegeben hatte, mußte als eine Verletzung, als ein Frevel an dem heiligen Erbe erscheinen.

Die Sehnsucht ward erfüllt, der Edelsinn des Perserkönigs gestattete die Rückkehr nach Judäa, und allmählich wuchs die Anzahl der die alte Heimath wieder aufsuchenden Vaterlandsfreunde bedeutend heran. Darunter waren Männer von ausgezeichnetem Geiste, mit ächt judäisch prophetischem weiten Ausblicke, deren Herz hoch anschwoll von der herrlichen Aufgabe, die nun dem Volke zu Theil geworden, „ein Licht der Völker", ein strahlendes Vorbild der Menschheit zu sein, bei aller Fernhaltung von heidnischer Abirrung frohmuthig bereit zu stehn, um die ganze Menschheit in seinen Umkreis aufzunehmen, voll des innersten lautersten Sinnes, des sittlichen Menschenwerthes, der nicht nach äußerer willkürlicher Menschenscheidung, zumal der Begränzung durch priesterliche Abstammung, nicht nach der Außenfrömmigkeit, nicht nach dem sinnlosen Gepränge angelernter Werke abschätzt. Doch vermochten sie bei aller Gluth ihrer Rede nicht zu der hohen Reinheit ihrer Gesinnung zu erheben. Das Volk schaute nicht zum Himmel empor, der frei sich über das eigne Land hinaus um die ganze Erde wölbt, es umklammerte mit heißer Fiebergluth den neu gewonnenen Boden des Vaterlandes, haftete an seiner Erde wie an den äußeren Erscheinungen des geistigen Lebens, die dieser entsprossen waren. Sein Anliegen war es vielmehr, alle Ueberlieferungen, wie sie aus der vaterländischen Vergangenheit in seiner Erinnerung lebten, ungeändert nun zur Wirklichkeit zu erwecken, an Staat und Tempel und alte Satzung sich neu zu knüpfen. Der judäische reformatorische Geist, in der Mitte zum Stillstande gebracht, war ermattet, die Umgestaltung der israelitischen gesetzlichen Ausprägung in die judäische war abgebrochen, die vorhandenen schriftlichen Denkmale beider weit auseinandergehenden religiösen Anschauungen, der israelitischen nicht minder als der judäischen, gelangten zu gleicher Geltung, und man versuchte eine Ausgleichung zwischen ihnen herzustellen. Der altisraelitische äußerliche priesterliche Geist fand seine Nahrung nicht blos in den den freien Schwung des Geistes lähmenden ärmlichen Ver-

hältnissen, nicht blos in dem Verlangen nach einem möglichst engen Anschlusse an die ehemaligen Zustände, nach einer vollständigen Restauration, er wurde noch durch besondere Umstände begünstigt. Schon während des Exils, noch mehr seit der Rückkehr scharte sich das Volk als um seinen Mittelpunkt um zwei Familien, die bereits früher im Reiche Juda an der Spitze gestanden: das davidische Königshaus und das Priestergeschlecht des Zadok, das von alter Zeit her als treu zu Juda haltend in hohen Ehren stand und deßhalb als allein berechtigt zu priesterlichen Functionen galt. Bei der staatlichen Machtlosigkeit sinkt das Ansehen der davidischen Sprößlinge immermehr, und bald treten sie gänzlich vom Schauplatze zurück; umsomehr erhöht sich die Bedeutung des zadokitischen Priesterthums, und dessen Erben werden Priesterkönige. Die Folgen dieser geschichtlichen Umwandlung machen sich bald bemerklich, das priesterliche Element und mit ihm die ganze israelitische Aeußerlichkeit tritt in seiner ganzen Breite, das Leben umspannend hervor, und diese Richtung äußerlicher Frömmigkeit wird mit dem ganzen Eifer patriotisch-religiöser Hingebung gepflegt.

Allein der lebendige Geist, wie er von Juda ausgegangen, war zwar zurückgedrängt, doch nicht erstorben, wohl lehnte sich das Volk an Tempel, Opfer, Priesterthum und priesterliche Satzung, und dennoch war das Bewußtsein allgemeiner Heiligkeit, der Anspruch auf religiöse Ebenbürtigkeit nicht erstickt. Die äußerliche religiöse Umhüllung hatte weiten Raum gefunden, und doch war das Verlangen wach nicht darin aufzugehn, und man fühlte das Bedürfniß danach, den Einklang des Lebens mit der religiösen Vorschrift herzustellen. Die Liebe zum Stamme und zum Boden genügte sich auch nicht an der engen Gränze, von der dieselben umschlossen waren, das Ideal, wie es in Juda zum Leben erweckt war, die ganze Menschheit zu umfassen, ließ sich nicht ganz verdrängen, wenn auch vielfach beschränkt und getrübt, begeisterte es das Volk noch immer. So entstand bald neben der zadokitisch (sadducäisch) priesterlichen herrschenden Richtung in dem gesunden Bürgerthum eine Gesinnung, die keineswegs von jener ganz befriedigt war; nur widerwillig duldete man die bevorzugte Stellung des Priesterthums, und nicht vermögend sie ganz zu beseitigen, da sie durch das Bollwerk der israelitischen Gesetzgebung geschützt war, glaubte man doch deren Uebergriffe abwehren zu müssen, namentlich aber dem ganzen Volke, zumal den Gesetzeskundigen, eine

ebenbürtige Stellung zu erringen, durch Uebernahme von Satzungen, die den priesterlichen nahe ähnlich sind, Allen die Heiligung zu verschaffen, das ganze Volk überhaupt mehr in den Kreis der religiösen Verwaltung, der selbstthätigen gottesdienstlichen Verrichtung hereinzuziehen und die Gesetze seinen Bedürfnissen anzubequemen. Während man so das tägliche Leben der Gegenwart für Alle religiös weihte, war die Hoffnung, in einer nahen Zukunft aus den engen Zuständen einer ärmlichen Wirklichkeit in umfassendere einzutreten, in diesem Kreise des Volkes lebendig, die Erartung einer kommenden Zeit des Himmelreiches, der Auferstehung, der Erscheinung eines Messias fand da einen fruchtbaren Boden. Diese Richtung war die des Pharisäismus, deren Gegensatz gegen die herrschende Priesterpartei von vorn herein nur unter einer leichten Decke schlummerte.

Der entschiedene Widerspruch aber erwachte an der Verweltlichung und an der Herrschsucht, welche das unvermeidliche Uebel einer jeden Hierarchie sind, und als schwere Gefahren das Vaterland bedrohten, die Herrschenden sich als unzuverlässig erwiesen und nur die erstarkte Volkskraft den Untergang abwendete, da war der Zwiespalt zwischen Sadducäismus und Pharisäismus zum vollen Bewußtsein gekommen, er dauerte ununterbrochen fort und wuchs immer mehr heran. Der Pharisäismus entfaltete einen sehr löblichen Eifer dem Priester-Uebermuthe zu wehren, das ganze Volk von dem Bewußtsein seiner religiösen Aufgabe zu erfüllen; allein die als verbindlich anerkannte israelitische Gesetzgebung hinderte ihn an der vollen Verwirklichung seiner Grundsätze, sein Kampf gegen den Sadducäismus, ohnedies durch dessen altererbte Macht erschwert, mußte oft ein kleinlicher werden, er ging, da er sich vom Priesterthum nicht befreien konnte, darauf aus, das ganze Volk möglichst in Priestergewand und Priestersatzung zu hüllen. So in der älteren Zeit, und die alte pharisäische Halachah wich im Grunde nicht sehr von der sadducäischen ab, die die Priester freilich mehr für sich, für ihre Verwaltungsanordnungen und richterlichen Entscheidungen aufstellten. Der Pharisäismus jedoch gewann immer mehr an Macht, während die staatlichen Umgestaltungen der Priesterpartei die Herrschaft mehr und mehr entwanden. Da fing auch der Pharisäismus an sich innerlich freier zu entfalten, und eine neue Halachah, wie sie mit Hillel beginnt, geht kühner, selbstständiger zu Werke, entfernt sich viel weiter

von der sadducäischen Satzung und ringt danach die äußeren Hüllen leichter, durchsichtiger zu machen, zu beschränken und der frommen Gesinnung eine nachdrücklichere Einwirkung zu verschaffen.

Diese glückliche Wendung war jedoch von den verzehrendsten bürgerlichen Kämpfen, die gegen die Uebermacht des Auslandes geführt werden mußten, begleitet, und konnte nicht zu vollen Resultaten führen. Nun erfolgte die Zerstörung des Staates und des Tempels. Die Priestermacht war gebrochen, aber auch der Kampf gegen sie war dadurch gegenstandslos geworden, ja er mußte zum Theile, weil gegen eine alte geheiligte vaterländische Institution gerichtet, die sich in der Erinnerung mit neuem Nimbus verklärte, als ein die Pietät verletzender erscheinen. So war der Sadducäismus im Aussterben begriffen, der Pharisäismus mit der bereits erstarkten neuen Halachah stand siegreich da, diese breitete sich mehr aus und gewann immer weitere Consequenz und dennoch strebte sie nicht voll dem Ziele entgegen, da ihr der Gegensatz fehlte, gegen den sie ihre Spitze kehren sollte. Die neue Halachah, wie sie namentlich mit Akiba ihre volle Ausbildung fand, entfernte sich allerdings in vielen Punkten scharf von der alten, die noch mehr mit dem Sadducäismus in enger Berührung gestanden; aber die Umgestaltung zeigt nicht den Charakter eines durchgreifenden Princips, eines befreienden Gedankens. Der Pharisäismus ging von vorn herein von einer gesunden großen Gesinnung aus und hatte doch nicht die Kraft, derselben gegenüber der israelitisch-priesterlichen Richtung den vollen Ausdruck zu geben.

Die neue Halachah mit ihrer schärferen antisadducäischen Ausprägung war siegreich geblieben, aber die alte Halachah war damit doch nicht ganz verdrängt. Der Schammaitismus, wie diese auch gegenüber jener als dem Hillelismus hieß, hatte noch seine sehr gelehrten und angesehenen Anhänger. So war Elieser Vertreter der alten Halachah gegen Josua und Gamaliel, Ismael u. A. gegen Akiba. Schon die Sadducäer hatten Schriften angelegt, in welchen ihre neuen Anordnungen (Geseroth) gesammelt und dauernd festgestellt waren. Deren Geltung wurde von den Pharisäern mit aller Energie bekämpft, es gelang ihnen dieselben um allen Credit zu bringen und an ihre Stelle die Sammlungen ihrer eignen Halachah's zu setzen. Diese blieben jedoch im Flusse der Entwickelung und sie gelangten, der Discussion und dem lebendigen Drange nach immer schärferer Ausbildung unterworfen, nicht so

bald zu definitivem Abschlusse. Die Pharisäer hatten eine gewisse Scheu vor der schriftlichen Feststellung und Sammlung, weil sie der weiteren Ausführung und Umgestaltung hemmend in den Weg trat; sie überließen ihre Gesetzesausbildung lieber der gefügigeren mündlichen Lehre, die damit auch eine jede Fixirung für die Zeit ihrer Entstehung vermied und sich als uralter Zeit entstammend und fort überliefert darstellte. Dennoch konnte es nicht fehlen, daß solche schriftliche pharisäische Halachah-Sammlungen angelegt wurden, die, wenn sie auch nicht zu normativem Ansehn gelangten und im Laufe der Zeit als der Berichtigung bedürftig erschienen, dennoch in gewissen Kreisen eine große Bedeutung gewannen und von der andern Seite zu Ergänzungen und Umarbeitung herausforderten. Dies mußte besonders zu der Zeit geschehen, als die alte Halachah mit der jüngeren um die Anerkennung dauernder Geltung rang, als beide in besonderen Schulen gelehrt wurden und zahlreiche Anhänger hatten. Allerdings wurden die Sammlungen der alten Halachah immer mehr theils ganz verdrängt, theis durch Zusätze und Correcturen unkenntlich gemacht, je mehr die neuere ihr Uebergewicht befestigte. Allein nach der ganzen Eigenthümlichkeit des alten Lehrganges und gemäß der Ehrerbietung, welche auch den unterliegenden alten Lehrern gezollt wurde, erhielten sich doch im Andenken der Nachwelt ganze zusammenhängende Sammlungen über einzelne biblische Bücher oder zahlreiche Bruchstücke und vereinzelte Lehren. Dies gilt nun besonders von den Sammlungen, welche von Ismael, der letzten bedeutenden Stütze der alten Halachah, und in seiner Schule theils angelegt, theils nach ihrer alten Feststellung gegenüber den neuangelegten Sammlungen der jüngeren Halachah festgehalten wurden.

Es ist in neuerer Zeit zur vollen Evidenz gebracht worden, daß die alten Baraitha's zum Exodus unter dem Namen der Mechiltha, zu Numeri und Deuteronomium unter dem Namen Sifre ihrer Grundlage nach dem Ismael und seiner Schule angehören, aber später vielfache Zusätze, auch Aenderungen erfahren haben. Diese unleugbare Thatsache mußte Frankel selbst zugeben und bekräftigte sie in seinem früheren, der Mischnah gewidmeten Werke (S. 146 ff.). Freilich konnte er sich die Erscheinung nicht erklären, daß nur in diesen beiden Werken Ismael und seine beiden unmittelbaren Schüler, Joschiah und Jonathan, so sehr häufig vorkommen, während die Mischnah, dann deren Ergänzung,

die Thoßeftha, und die Baraitha zum Leviticus, nämlich Sifra, den Ismael seltener, seine Schüler aber gar nicht nennen (vgl. diese Zeitschr. Bd. II S. 13 und 14 Anm.). Allein Mechiltha und Sifre enthalten eben gerettete Ueberreste der alten Halachah aus der Schule Ismael's (vgl. noch diese Zeitschr. Bd. IV S. 105—114), während die andern genannten Werke gänzlich neu auf der Grundlage der jüngeren Halachah errichtet sind. Man darf mit vollem Rechte annehmen, daß Ismael, der noch dazu selbst Ahronide war und priesterliche Sympathieen hatte, auch einen halachischen Midrasch für den Leviticus angelegt habe, aus dem uns wirklich noch Bruchstücke in Anführungen der Gemaren geblieben sind; allein die ganze Sammlung ist nicht aufbewahrt, vielleicht absichtlich, weil sie das priesterliche Interesse zu stark vertreten haben mag, verdrängt und an ihre Stelle ein anderer, auf Grundlage der neuen Halachah errichteter Midrasch, unser Sifra, angefertigt worden. Dies ist, wenn man die geschichtlichen Wandelungen in der halachischen Literatur beachtet, durchaus nicht auffallend. War ja überhaupt der Leviticus das Buch, dem zuerst das Studium zugewendet werden sollte, und so ward auch die ihm gewidmete Baraitha zunächst gründlich umgeändert. Frankel hingegen, der vor dieser Erkenntniß das Auge verschließt, sieht (Einl. in Jer. S. 109 a) in den gemaristischen Anführungen aus der Schule Ismael's zum Leviticus gerade umgekehrt einen Beweis dafür, daß — der alte Ismael überhaupt keine Baraitha's angelegt, alle Anführungen zu den verschiedensten Büchern, welche der Jeruschalmi als „R. Ismael lehrt" (תני ר' ישמעאל), der Babli als „in der Schule Ismael's wird gelehrt" (ת' דבי ר"י) enthält, nicht dem alten Ismael angehören, sondern einem späten Amora gleichen Namens, einem ganz unbekannten Manne, der nur einigen Ruf durch drei gelehrte Söhne erlangt, nach deren einem (Judan) er in Jeruschalmi einige wenige Male als „Ismael, Vater des Judan" genannt wird, während ihn Babli gar nicht kennt! Die Hypothese, deren Haltlosigkeit nur von der Zuversichtlichkeit, mit der sie Fr. aufstellt, übertroffen wird, ist so abenteuerlich, daß es am Besten ist, nicht weiter darauf einzugehen. Daß die Mechiltha nicht mit diesem Namen in den Gemaren vorkommt, beweist höchstens, daß der Sammlung dieser Name erst später beigelegt wurde, während sie früher den allgemeineren Namen: Halachah, Hilchetha, הלכתא, gehabt zu haben scheint; ob etwa in unsern Gemara=

Exemplaren der Name früher gestanden und von unkundigen Abschreibern in das geläufigere Wort umgewandelt wurde, einmal dennoch stehn geblieben, ist eine Vermuthung von Weiß (Mechiltha S. XVI, vgl. diese Ztschr. IV, 125), die noch der Bestätigung harret[1]). Jedoch mag der Name der Mechiltha aus welchem Grunde es sei in den Gemaren nicht vorkommen, ihr Inhalt, und zwar im Namen des alten Ismael (neben dem dann meistens sein antagonistischer Zeitgenosse Akiba erscheint) und seiner unmittelbaren Schüler wird unzählige Male in denselben reproducirt.

Es drängte jedoch auch die Anhänger der siegreichen neuen Halachah, die Scheu vor einem schriftlichen Abschlusse zu überwinden. Mit der Auflösung des jüdischen Staates, dem erschwerten Aufenthalte in Paläſtina und der dadurch beginnenden zahlreichen Auswanderung nach andern Ländern, namentlich nach Babylonien, drohte auch die innere Einheit zu zerfallen, und ein Buch von normativem Ansehen sollte die zerstreuten Glieder umschlingen. Es fand sich der rechte Mann dazu. Während die früheren Nachkommen Hillel's, wenn sie auch ererbtes Ansehn genossen, auch von Seiten der Römer mit dem Patriarchate belehnt waren, dennoch mit größeren oder doch ebenbürtigen Schulhäuptern um ihre Geltung ringen mußten, stand Juda, Sohn Simon's ben Gamaliel II, — Rabbi — unbestritten da als geistiger Fürst seiner Zeit, und er eben legte nun eine Sammlung an, die ihre unvollkommenen Vorbilder hatte, aber nun vollständig nach dem geltenden Standpunkte abschloß, die Mischnah. Diese Sammlung lehnte sich offenbar nicht nur in ihrer Anordnung, sondern auch in ihrem Inhalte an ähnliche Werke unter gleichem Namen, wie sie in früherer Zeit angefertigt waren, an. Sie enthielt auch Aussprüche von Autoritäten der alten Halachah neben denen der neuen; so werden die Ansichten der Schammaiten sehr häufig referirt, nicht minder die Eliefer's, Ismael's und Anderer, dennoch übergeht der Sammler — wie wir nicht blos aus Mechiltha und Sifre erfahren, sondern auch aus Toßeftha und Sifra wie aus den Baraitha's in den Gemaren — Vieles von ihnen, offenbar absichtlich, mit Stillschweigen, und gar jüngere weniger anerkannte Autoritäten der alten Halachah, wie Männer aus der Schule Ismael's, ignorirt er gänzlich. Er nimmt

[1]) Dagegen Schorr in He-chaluz VIII, 125 f. und neuerdings Friedmann in seiner Mechiltha-Ausgabe, auf die wir später zurückkommen werden.

auch alte in den Schulen festformulirte Aussprüche auf, die der Richtung der alten Halachah entflossen, später ihre Geltung verloren haben; aber durch den Zusammenhang, in den er sie bringt, erhalten sie einen von ihrem ursprünglichen ganz abweichenden Sinn [1]). Dies dürfte auch der eigentliche Sinn des dunkel klingenden Satzes sein, den Jochanan, der unmittelbare Nachfolger Rabbi's, zwei Male im Jeruschalmi (Peah. 2, 6. Chagigah 1, 8) ausspricht: „Wenn Dir eine Halachah vorkommt und Du weißt nicht recht, welcher Art sie ist, so suche sie nicht in entlegenem Sinne zu deuten, denn gar manche Halachah's sind dem Moses auf Sinai gesagt worden, und alle sind sie eingesenkt in die Mischnah" (אם באת הלכה תחת ידיך ואין את יודע מה טיבה אל תפליגנה לדבר אחר שהרי כמה הלכות נאמרו למשה בסיני וכולן משוקעות במשנה), das heißt wohl: es gibt Halachah's gar mancher Art, auch solche der alten Richtung, die dennoch der Mischnah einverleibt sind.

So war denn ein maßgebender Codex vorhanden, hinter den alle älteren Sammlungen zurücktreten mußten. Freilich wurden sie damit nicht ganz und gar verdrängt, wenn sie auch an Geltung der Mischnah sich unterordnen mußten. So blieben Mechiltha und Sifre aufbewahrt, nur erhielten sie Zusätze und Aenderungen; sie wie alle sonstigen Aussprüche, die nicht der Mischnah einverleibt waren, hießen nun Baraitha's, die außerhalb befindlichen, und auch sie wurden in Sammlungen angelegt, und zwar nicht blos der völlig umgearbeitete Sifra zum Leviticus, sondern auch in der Form von Zusätzen zur Mischnah selbst, welche von Vielen unternommen wurden, unter denen jedoch die Sammlungen von Chija und Oschaja als die correctesten anerkannt wurden und die sich — wohl nicht vollständig — in unserer Toßeftha erhalten haben. Sie wie andere Baraitha's, die entweder andern verloren gegangenen Sammlungen angehört oder sich vereinzelt fortgeerbt haben, wurden in den Schulen vorgetragen, discutirt,

---

[1]) Ich verweise blos auf zwei Aussprüche, die ursprünglich offenbar einen andern Sinn hatten, als sie ihn durch ihre Stellung in der Mischnah erhalten. Der eine ist der alte, der späteren Halachah widersprechende Kanon über die lügenhaften Zeugen, Makkoth 1, 6, der Urschrift S. 195 ff. behandelt ist, der zweite bezeichnet das Verfahren mit dem nach der Wüste zu entsendenden Sündenbocke, Joma 6, 5, der gleichfalls nicht späteren Annahmen entspricht und der Ozar nechmad III S. 14 f. besprochen ist.

hatten aber blos nebensächliche Bedeutung. Das Hauptstudium bildete jedoch von nun an die Mischnah, die aber gleichfalls nicht immer in derselben Gestalt blieb. Rabbi selbst hatte schon während seines Lebens und Lehrens manche Aenderungen vorgenommen, so daß Schüler aus verschiedenen Perioden die Mischnah in abweichender Form festhielten; in der unmittelbar an ihn sich anlehnenden, zu seinen Lebzeiten entstandenen und auch später constituirten Schule — Be oder Beth Rabbi — wurden noch umsomehr viele Lehren in anderer Form tradirt, als sie in der Mischnah gelesen werden. Allmählich erst konnte man über die als gültig anzuerkennende Form schlüssig werden, umsomehr als nun die Schulen zahlreicher, weiter von einander entlegen wurden, ein jedes Lehrhaus die ihm überkommene Fassung festhielt, die Vermittelung unter den Schulen erschwert war, bis sie dann doch endlich bewirkt wurde.

Ja, die Schulen waren zahlreicher, der Raum, über den sie sich ausdehnten, ein weiterer geworden. Früher war Palästina das einzige Land, welches die Stätten des halachischen Gesetzesstudiums in sich schloß. So weit hin die Juden auch selbst während des zweiten Tempels außerhalb des heiligen Landes in Colonien lebten, so erkannten sie sich doch in allen religiös-gesetzlichen Vorschriften vollständig von den Entscheidungen in Palästina abhängig. Selbst die gebildeten alexandrinischen Juden, die doch einen gewissen Aftertempel hatten, eine sehr eigenthümliche religionsphilosophische Richtung pflegten, schauten dennoch nach dem Tempel in Jerusalem, nach den Lehrhäusern im Mutterlande mit unverminderter Verehrung hin und holten sich für alle Fälle des religiösen Lebens Aufschluß und Bestimmung von dort. Umsomehr galt Dies von den zahlreichen Juden in den minder cultivirten Ländern, namentlich in Babylonien. Dort waren von Alters her beträchtliche Ansiedelungen, theils Nachkommen von denen, die bei der Rückkehr ihrer Brüder aus dem babylonischen Exile das neugewonnene persische Vaterland nicht verlassen hatten, theils spätere Einwanderer, die während der so häufigen bedrohlichen Zustände des judäischen Staates dort eine Zuflucht suchten und einen sichern Wohnsitz fanden. Doch blieben sie ohne geistige Cultur und von rohen Sitten, und es ist in der älteren Zeit, solange Judäa noch einen Rest von Selbstständigkeit hatte, solange der Tempel und mit ihm die theils von ihm abhängigen, theils die mit ihm rivalisirenden Institute

bestanden, keine Spur von babylonischen Lehrhäusern vorhanden. Einzelne Jünglinge, von lebendigem Wissensdrange getrieben, ziehen von dort nach Palästina, um aus den dasigen Quellen geistige Nahrung zu schöpfen; sie erlangen da die Krone der Gelehrsamkeit, aber sie hatten sie nicht mit hingebracht. Unter ihnen zeichnet sich sogar Hillel ganz besonders aus und gelangt zu einem die Einheimischen verdrängenden Ansehn, er ist eine freie, kräftige, reformatorische Natur; diese frische Ursprünglichkeit, welche sich bei hervorragenden Menschen als schöpferisch anregende Kraft beweist, tritt aber bei dem ungebildeten Haufen als naturwüchsige Rohheit auf. So schildert die Babylonier auch die Mischnah, wenn sie sie mit Erinnerungen aus der Tempelzeit zusammenbringt: sie reißen den Sündenbock an seinem Haare, um seinen Gang nach dem Wüstenziele hin zu beschleunigen, Joma 6, 4, sie genießen rohes Opferfleisch, das nicht gekocht werden durfte und untauglich würde, wenn es über Nacht liegen bliebe, Menachoth 11, 7 [1]).

Mit der Zerstörung des Tempels jedoch gestalteten sich die Verhältnisse um. Nicht blos die bürgerlichen Leiden, welche die Juden nunmehr in Palästina erfuhren, sondern auch die Hindernisse, welche sie in der freien Ausübung der Religionspflichten, welche namentlich die Lehrer in ihrer Lehrthätigkeit, in der Erhaltung der Schulen fanden, veranlaßten Einzelne, wenn auch mit schwerem Herzen, den geheiligten Boden zu verlassen und den Versuch zu machen die Schulen namentlich nach Babylonien zu übertragen und die Leitung der religiösen Angelegenheiten von dort aus zu unternehmen. In diesem Versuche that sich mit besonderer Energie hervor Chananiah, der Neffe Josua's im Zeitalter vor Rabbi, der in der Golah, der Diaspora — worunter sein Lehrhaus zu Pumbeditha zu verstehen ist — eine solche tonangebende Akademie zu gründen unternahm. Sein Beginnen fand entschiedenen Widerstand an den in Palästina zurückgebliebenen Schulhäuptern, und es ge-

---

[1]) Vgl. diese Ztschr. Bd. IV S. 153 f. Der Ausdruck דיעהן יפה in letzterer Mischnahstelle ist nicht etwa ein mildernder Euphemismus, den Jeruschalmi an einem Orte Peah 8, 4 mit dem ungeschminkten דיעהן מקולקלת wiedergiebt, wie Frankel S. 37 b glaubt, vielmehr hat jener Ausdruck selbst keine andere Bedeutung als: sie haben eine robuste Natur, sind unverzärtelter Art, was Jerusch. freilich von seiner Sitte aus mehr als roh betrachtet, wie diese Ztschr. Bd. V S. 269 f. erschöpfend belegt ist.

lang ihnen das alte Ansehn des heiligen Mutterbodens der dortigen Lehrhäuser gegen die neu sich hervordrängende Lehrstätte noch eine Zeit zu wahren. Bei allen heftigen Anfeindungen jedoch, die Chananiah erfuhr, blieb sein Name hochgeachtet, und ihm und seinem Anhange verblieb die Ehrenbezeichnung: „unsere Lehrer in der Golah“ [1]).

Immer mehr aber nahm der Druck und der geistige Verfall in Palästina zu und mit ihm die Auswanderung nach Babylonien. Dort hatten sie unter den Parthern und Neupersern eine freiere Stellung, wenn es auch nicht an vereinzelten Verfolgungen fehlte, und bald erhoben sich in der Golah — oder Galutha nach aramäischem Ausdrucke — von der Regierung eingesetzte und anerkannte Häupter, neben denen die Lehrer der sich vermehrenden Akademien zu selbstständigem Ansehn gelangten. Die Grundlage war von Palästina in der durch Rabbi veranstalteten Mischnah gegeben, diese wurde, zum Theile durch hingewanderte und dann zurückkehrende Schüler, von dort übertragen, zugleich mit Deutungen und Discussionen, die sich dort daran geknüpft, die nun aber hier in freier, selbstständiger Weise fortgeführt wurden. Von nun an bildeten sich zwei neben einander laufende Lehrgänge, die bald mit einander rivalisirten, bald von einander entlehnten. Der eine erhielt sich in den palästinischen Schulen, die von altem Ansehn zehrten, aber alternd immer mehr hinsiechten, der andere griff energisch ein in den neuen babylonischen Hochschulen, die mit Jugendfrische und einem gesunden Natursinn vorgingen, aber noch der Weihe alter Autorität ermangelten. Natürlich sank die Bedeutung schaffender Lehrthätigkeit in den jerusalemischen Schulen im Laufe der Zeiten immer mehr, während sich die der babylonischen

---

[1]) Ueber Chananiah und sein Unternehmen vgl. Urschrift S. 153 f. u. diese Ztschr. Bd. VII S. 265 f. Auf ihn bezieht sich demnach die Bezeichnung: unsere Lehrer in der Golah in Jeruschalmi Schabbath c. 5 Ende. Bezah 2, 8, nicht auf die spätern Rab und Samuel, wie Fr. irrthümlich annimmt S. 40 b. 123 a und 156 b; diese letzteren heißen im Babli Sanhedrin 17 b: unsere Lehrer in Babylonien (nicht: in der Golah, wie Fr. falsch anführt). — Chananiah, von dem übrigens noch eine sehr verständige Deutung in Sifre zu Numeri 7, 13 ff. (§ 49, 14 b ed Fr.) vorkommt, müßte nach j. Sotah 7, 3 als Lehrer in Verbindung mit Simon ben Lakisch gestanden haben, wenn wir dessen Worte: יפה למדני חנניה בן אחי ר׳ יהושע streng zu nehmen berechtigt sind. Allein dieser Annahme widerstreiten Ort und Zeit.

immer mächtiger erhob; von beiden sind ihre Productionen überliefert worden und haben sich erhalten, aber ein normatives Ansehn haben naturgemäß nur die letztern erlangt.

2.

Der Lehrgang an diesen beiden Stätten halachischer Wissenschaft war, je nach ihren abweichenden geschichtlichen Grundlagen, ein verschiedener. In Palästina war die Mischnah aus dem geschichtlichen Leben hervorgewachsen, nun stand sie bei aller Autorität, die sie genoß, noch mitten inne im Leben, sie war in ihrer Ausdrucksform flüssig, Berichtigungen und Aenderungen unterworfen, wie sie in den unmittelbar folgenden Schulen, auch von späteren großen Lehrern vorgenommen wurden. Man preßte ihren Ausdruck nicht, man suchte nicht künstliche Deutungen auffallender Schwierigkeiten, man modificirte sie einfach nach gewonnener besserer Einsicht und sagte kurz: so ist die Mischnah (כיני מתניתא), so ist zu lesen. Man verstand sich dazu um so leichter, als die Epigonen aus der Hillel'schen Patriarchen-Familie, die Nachkommen Rabbi's, wenn sie auch mit einer gewissen geistlichen Würde bekleidet blieben, doch in der allgemeinen Anerkennung sehr sanken und manche hervorragende Lehrer eine jede Berührung mit diesen späten Patriarchen und ihrem Hofe vermieden, weil sie den Schein der damit verbundenen Unterordnung scheuten und sich nicht zur Sitte verlangter höfischer Huldigung bequemen wollten [1]). Anders

---

[1]) Dies gilt namentlich von Se'ira (Sera), der den Umgang mit dem gleichnamigen Enkel Rabbi's, dem Patriarchen Juda mied, nicht etwa aus Bescheidenheit, wie Fr. S. 78 a angiebt, sondern aus Mangel an Achtung für ihn; deßhalb wollte er, ein Khohen, sich auch nicht bei dessen Tode durch Beschäftigung mit der Leiche — was bei einem hochstehenden Gelehrten als verdienstlich gilt — verunreinigen und er mußte wider seinen Willen dazu gezwungen werden, j. Berachoth c. 3. Juda's Entscheidung in einer Streitfrage galt dem Se'ira gar Nichts; als eine Differenz unter den Schülern Chija's und zugleich der Ausspruch Juda's für die eine Gruppe berichtet wurde, da sagte Se'ira wegwerfend: nun, da ist noch ein Ausspruch von einem der Schüler Chija's ergangen (j. Schabbath c. 6. Sanhedr. c. 10), Jannai und Jochanan sagten gar von Juda aus, er wolle nicht hören und nicht lernen (jer. Baba bathra c. 8, babli das. 111), geradezu schmähend predigte wider ihn Joße aus Ma'on (j. Sanh. c. 2 Ende). Noch geringschätziger wurden die späteren Glieder der Familie behandelt, Juda II, Enkel des besprochenen Juda I, wird von Jirmija geradezu bei Seite geschoben (j. Megillah c. 3), und es ist natürlich, daß der Lehrer Mana, ein Khohen,

war es in Babylonien. Dorthin war die Mischnah in ausgeprägter Gestalt als ein abgeschlossenes Buch gekommen, und so behandelte man sie nun. Man entschloß sich sehr schwer dazu, eine Aenderung in der Mischnah vorzunehmen und ließ sich meistens nur von jerusalemischen Autoritäten dazu veranlassen, vielmehr deutete man lieber an ihr herum, suchte auf diese Weise die hervortretenden Schwierigkeiten künstlich zu beseitigen, sie mit neueren zur Geltung gelangten Ansichten in Einklang zu bringen. Daher sind die Erklärungen der Jerusalemiten zum Mischnahtexte weit einfacher und natürlicher als die der Babylonier, obgleich diese, wie wir sehen werden, später die recipirten wurden.

Fast umgekehrt erging es den Baraitha's an diesen beiden Lehrstätten. Dieselben waren, wenn auch in Sammlungen vereinigt, wie schon früher bemerkt, doch vielfach Ergänzungen und Umgestaltungen unterworfen, sie waren in schriftlichen Exemplaren wenig verbreitet, blieben mündlicher Mittheilung vorbehalten und erfuhren daher mannichfache Modificationen in Inhalt und Ausdruck. In Palästina jedoch war ihre alte Heimathstätte, sie waren im Munde aller und erhielten sich daher auch treuer, umsomehr als man dort keinen Anstoß nahm an ihrem obsolet gewordenen Inhalte, da man solcher Abweichungen in alten Produkten sich wohl bewußt war. In Babylonien hingegen war alles dort Hingebrachte neu, man konnte sich nicht denken, daß solche Baraitha's ganz abweichenden Inhalts existirten, und wenn man sie nicht ganz ignorirte, wie es mit einigen ganz fremdartig klingenden geschah, so mußten sie sich bald im Munde der Ueberlieferer einer Darstellung anbequemen, die mit den gegenwärtigen Ansichten mehr harmonirte. Der Ausdruck aber modificirte sich in dieser mündlichen Tradirung gar sehr, und es fehlte auch nicht an Mißverständnissen, die sich festsetzten. Daher lauten die Baraitha's in den

---

der sich wohl mit der Leiche eines andern großen Lehrers, Abun, befaßte, (j. Moëd katon c. 4), Dies einer Schwester Juda's gegenüber verweigerte, indem er sagte: Wegen dieser Patriarchenfamilie verunreinigt man sich nicht wenn sie noch am Leben sind, wie viel weniger wenn sie gestorben (j. Berachoth c. 3. Nasir c. 6), und ein anderer Lehrer, Nissa, replicirt dagegen beißend: nun, nach dem Tode mögen sie als eine Leiche, der Angehörige und Annehmer fehlen, betrachtet werden, mit der sich zu beschäftigen selbst für einen Khohen nicht blos gestattet, sondern verdienstlich ist!

jerusalemischen Werken viel ursprünglicher und treuer als in den babylonischen [1]).

Ueberhaupt war die Methode in den jerusalemischen Schulen nüchterner, einfacher, sie gingen mehr darauf aus das altererbte Gut zu conserviren; in den babylonischen warf man sich mit jugendlicher Gluth, mit aller Frische über den neuerworbenen Schatz her und suchte ihn mit allem Scharfsinne zu verwerthen und auszunützen, und bei dem dortigen Mangel an geistiger Zucht konnte es an Trugschlüssen und Spitzfindigkeiten nicht fehlen. Die Jerusalemiten erkannten die überkommenen Lehren, wenn sie sie auch als aus alter Zeit sich herschreibend betrachteten, doch als allmählich geworden, nur in dauerndem Gebrauche stehend an, für die Babylonier war Alles uralt, entweder mosaische Tradition von Sinai oder doch Einrichtungen der ersten Glieder in der Traditionskette. Einen höchst belehrenden Vergleich bietet eine Verschiedenheit in der Aeußerung beider Schulen oder vielmehr in dem Ausdrucke, welchen beide einem und demselben Lehrer beilegten, über eine Gebetsanordnung. Am Sabbath-Ausgange wird nämlich im Achtzehngebete ein besonderes Scheidegebet eingeschaltet, aber über die Stelle und die Art der Einschaltung sind die Lehrer der Mischnah (Berachoth 5, 2) verschiedener Ansicht; der eine will es in die Mitte des vierten Spruches eingeschoben wissen, der andere räumt ihm einen besondern Platz als vierten Spruch ein, der dritte will es dem siebzehnten Spruche einschalten. Diese Differenz ist einem Lehrer, Simon bar Abba, in dem auf Rabbi folgenden Geschlechte, auffallend. Wie ist es möglich — fragt er, nach der Relation des Jeruschalmi —, daß die Gelehrten über einen Gegenstand streitig sein sollen, der doch in beständigem Gebrauche ist (allwöchentlich

[1]) Eine große Anzahl von Belegen zu dem über die Mischnah und die Baraitha's im Texte Ausgesprochenen liefert Schorr in mehreren Abhandlungen des Chaluz, sowie auch meine Lesestücke aus der Mischnah, meine Urschrift, diese Zeitschrift, meine Abhandlungen im Chaluz und Ozar nechmad (I 54. II 99. III 8 ff. 15. 120. IV, 103) Hr. Fr. nimmt von allen diesen Arbeiten keine Notiz. Bei den einfachsten Dingen zeigt sich diese Verschiedenheit. Man vergleiche etwa nur die Ausführung, welche die Baraitha dem Gebete Nechunja's bei seinem Eintritte in das Lehrhaus (M. Berachoth 4, 2) giebt, welche in Jer. lautet: שלא אקפיד כנגד חבירי ולא חבירי יקפידו כנגדי während Babli (28 b) mit der häßlichen Einmischung eines schadenfrohen Zuges: ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חבירי . . . ולא יכשלו חבירי בדבר הלכה ואשמח בהם.

wiederkehrt, (דבר שהוא נוהג ובא)? Das ist eine einfache, sehr wohlbegründete Frage; in der Relation der babylonischen Schulen spitzt sie sich dogmatisch zu und erhält einen ganz schiefen Sinn: „Da doch, heißt es bei ihnen (Babli 33 a), die Männer der großen Synode sämmtliche Gebete für Israel festgestellt haben, da können wir ja sehen, wie sie es angeordnet haben — (מכדי אנשי כנסת הגדולה תיקנו להם לישראל ברכות .. נחזי היכן תקון)?" Da wird der Ursprung und die Anordnung sämmtlicher Gebete auf jene älteste Zeit zurückgeführt, und die unberechtigte Annahme vorausgesetzt, man habe dieselbe nach der ursprünglichen Einrichtung etwa schriftlich vor sich und habe nur nöthig nachzusehen, um sich von ihrer Bestimmung in Kenntniß zu setzen! Diese einzelne Abweichung in der Darstellung desselben Satzes in den beiden Schulen, wie sie noch weiter zu Dutzenden vorkommt, beleuchtet hinlänglich den verschiedenen Geist, der in ihnen waltete [1]).

Es ist daher natürlich, daß auf der einen Seite wir von den jerusalemischen Schulen gar mancherlei über alte Zustände und Einrichtungen erfahren, das wir bei den babylonischen vergebens suchen. Ich mache hier nur auf einzelnes schon früher Besprochene aufmerksam. Nur aus Jeruschalmi (Ma'sher scheni Ende) erfahren wir, daß ehedem der Zehnte zu drei verschiedenen Zwecken verwendet worden, indem ein Dritttheil befreundeten Priestern und Leviten, ein zweites Drittel dem Tempelschatze übergeben wurde, das letzte Drittel den Armen und den Genossen der frommen Brüderschaft (vgl. Urschrift S. 179). Desgleichen ist in ihm nur (Sotah 8, 5) die alte Ansicht noch vertreten, daß die viertjährige Frucht eines neugepflanzten Baumes gleichfalls nicht dem allgemeinen Genusse freigegeben sei, vielmehr dem Priester gebühre und nur durch Auslösung allgemein gestattet werde (vgl. Urschrift S. 182) und dgl. Vieles [2]); in ihm ist ferner die Erinnerung an die frommen

[1]) Die von uns hier zur Charakteristik der beiden Gemaren benützte Stelle wird allerdings auch von Hrn. Fr. gelegentlich unter dem Namen des in Rede stehenden Amora (S. 128 a) mitgetheilt, aber gerade auf die zu Grunde liegende abweichende Anschauung nicht aufmerksam gemacht, noch weit weniger wird dort, wo sie hingehörte, nämlich wo von der Verschiedenheit zwischen Babli und Jeruschalmi in Behandlung der halachischen Fragen die Rede ist, auf sie Rücksicht genommen.

[2]) Solche Beispiele finden sich noch sonst unzählige in „Urschrift" und meinen sonstigen Abhandlungen. Hierher ist aber schwerlich die Nachricht zu ziehen, welche wir Ma'sher scheni 5, 5 lesen. Fr. (S. 73 b) faßt die-

Brüderschaften, die in Babylonien andern Institutionen weichen mußten, noch weit lebendiger [1]). Andererseits aber ist der Inhalt

selbe dahin auf, als wenn in späterer Zeit der Zehnte auch an Gelehrte gegeben worden wäre, wenn dieselben auch nicht priesterlichen (oder levitischen) Stammes waren. Das ist entschieden undenkbar und liegt auch nicht in der freilich knappen und etwas undeutlichen Darstellung. Die Sache verhält sich vielmehr so: Bekanntlich hatten die Priester schon in der Zeit des zweiten Tempels den den Leviten zuerkannten Zehnten sich angemaßt, und die Sitte erhielt sich fort, daß die Khohanim mit Uebergehung der Leviten denselben erhielten. Dies fand man später doch wider die Vorschrift des Gesetzes, und wollte wieder in dessen Bahn einlenken, was jedoch auf vielfache Schwierigkeiten stieß. Dennoch hielten es viele gesetzestreue Gelehrte, die Khohanim waren, für geboten, keinen Zehnten anzunehmen, und wiederum hatten gerade andere Gelehrte dieses Stammes für sich in ihrer Gelehrsamkeit die Zulässigkeit diese Gaben anzunehmen gefunden, indem sie dieselben nicht sich als Priestern, sondern als des Gesetzesstudiums beflissenen Leviten, — was sie dann doch jedenfalls auch waren — dargebracht erachteten. Gelehrte aber, die weder Khohanim noch Leviten waren, würden niemals die Annahme und den Genuß des Zehnten sich gestattet haben.

[1]) Diese frommen Genossenschaften (Chabnrah, Cheber) und deren Glieder, (Chaberim) sind vielfach in meiner Urschrift, besonders S. 121 ff., Chaluz VI, 14, Ozar nechmad IV, 92 ff. und sonst und noch zuletzt in dieser Ztschr. VI, 279 besprochen und ihre Bestimmung zur Uebung von die Gesammtheit betreffenden frommen Werken, wie die Herstellung des gemeinschaftlichen Gottesdienstes, die Feier zur Neumondsverkündigung, besonders aber die Uebung von Liebespflichten, wie Beschäftigung mit Kranken und Todten (vgl. noch Ber. r. c. 6 [auch übergegangen in Midr. Samuel c. 9 und Jalkut Ps. 42 § 743]: Samuel, der Bruder des Pinehas bar Chama war gestorben, והוון חבריה יתיבין גביה), Armenpflege und dergl. nachgewiesen. In Babylonien war diese Sitte frommer Brüderschaften nicht üblich geworden; ihre Functionen wurden, soweit sie noch Bedeutung hatten, Sache von Männern, welche von der Gemeinde mit einem solchen Amte betraut wurden. In Palästina aber erhielten sich solche Genossenschaften mit der freiwilligen Uebernahme und Ausführung von Pflichten, die eigentlich der Gesammtheit obliegen, noch längere Zeit fort. Sie begegnen uns daher in palästinischen Quellen sehr häufig unter dem Namen: Chabraja (חבריא), Genossen, was nicht etwa bedeutet: gelehrte Genossen, Glieder einer Gelehrtenschule, sondern eben jene Mitglieder frommer Brüderschaften. Sie hatten für ihr weit verzweigtes Gebiet ihre besondern Satzungen, und diese kommen eben im Jerusch. unter dem Namen der Chabraja vor, und ebenso wurden sie von manchen Lehrern auf gewisse Vorschriften aufmerksam gemacht, welche sie besonders, weil die Dinge in ihr Gebiet gehörten, zu beachten hatten, so von Hamnuna j. Sukkah 4, 2. Kiddnschin 1, 8 (Fr. führt diese Stellen S. 76 b an, scheint aber die eigentliche Beziehung nicht zu erkennen). Einige dieser Chabraja, die eigentlich diese Pflichten bei Jedem aus dem Volke vollzogen, scheinen sich

der palästinischen Discussionen knapper und dürftiger, der der babylonischen umfangreicher und eingehender, frischer, voll sprudeln=

besonders eng an Gelehrte angeschlossen und ihnen vorzugsweise ihre Dienste gewidmet zu haben; sie hießen daher die Chabraja der Lehrer, חבריהון דרבנן. Mit solchem Namen werden ständig ein Chama und ein Chananiah, vielleicht auch Andere, belegt (Fr. führt auch die von ihnen handelnden Stellen S. 85 b und S. 88 ab an, verkennt aber die Bedeutung der Bezeichnung).

Daher werden auch in den palästinischen Quellen die von den alten Chaberim handelnden Bestimmungen treu referirt, während sie in den babylonischen bald ignorirt, bald umgewandelt oder mißverständlich wiedergegeben werden. Derartige Beispiele sind schon mehrfach früher an den oben angegebenen Orten beigebracht; es mögen hier noch einige folgen. Der unmäßige Schlemmer, der nach der Bibel die Todesstrafe erleiden soll, wird von der Mischnah (Sanhedr. 8, 2) freigesprochen, wenn seine Unmäßigkeit etwa bei frommen Genossenschaftsmahlen oder bei dem Mahle zur Schaltjahrfestsetzung hervortritt (אכל בחבורת מצוה, אכל בעבור החדש), und Jeruschalmi bemerkt dazu, von ihm könne nicht das Wort gelten, er höre nicht auf das Wort seines Vaters, denn „er höre auf die Stimme seines Vaters im Himmel", ja Jochanan (das. u. j. Moëd katon 2, 3) sagt, man dürfe Geld auf Zinsen sich zum Behufe solcher Mahlzeiten erborgen; nun vergleiche man damit Babli Sanhedrin 70 b und man wird erkennen, daß in Babylonien diese Anschauungen nicht mehr herrschten. — In j. Moëd katon 3, 8 wird angegeben, daß der Leidtragende sonst Mahlzeiten nicht beiwohnen, wohl aber sich bei frommen Genossenschafts= und Neumondfestsetzungsmahlen (חבורת מצוה או קדוש החדש) betheiligen dürfe; Babli 22 b weiß Nichts mit dieser Bestimmung anzufangen, möchte sie auf andere Fälle übertragen und tastet unsicher umher. — Die feierliche Begehung der Neumondfestsetzung gehörte nämlich gleichfalls diesen „Genossen" besonders an, (vgl. j. Sanhedrin 1, 2) und daher richten sie auch Anfragen über die dieselbe betreffenden Umstände (vgl. z. B. j. Rosch ha=Schanah 4, 4), wo dann ein Lehrer zu ihnen sagt: ihr habt viele Lehrer, weil sie nämlich, in Berührung mit den verschiedensten Personen, bei mehreren Lehrern über sie näher angehende Fragen sich Unterweisung verschafften. — Nach der Thoßeftha Tha'anioth c. 3 nimmt auch Jeruschalmi das. c. 1 Ende die Bestimmung auf, am neunten Ab grüße man nicht die Chaberim, gewöhnlichen Menschen erwidere man den Gruß schwach, weil sie es mit diesen frommen Pflichten nicht so genau nehmen und in Nichterwiderung des Grußes auch an diesem Tage eine Verletzung oder einen Mangel an Anstand erblicken würden. Diese Bestimmung übergeht nach seiner Art der Babli. Dennoch ist sie in unsere Codices (Maim. Mischneh Thorah Tha'an. 5, 11. Tur und Schulchan aruch O. Ch. c. 554 § 20) übergegangen und nimmt sich dort, namentlich bei Jakob ben Ascher und Karo, die gedankenlos den ursprünglichen Ausdruck „Chaberim" beibehalten haben, gar fremdartig aus. Und so ließe sich noch Vieles beibringen.

den Lebens. Man war in Palästina vollkommen damit zufrieden, das reiche Erbe zu bewahren, hatte gar nicht das Verlangen es sonderlich zu vermehren, der Druck der Zeiten ließ ein solches Verlangen gar nicht aufkommen und hätte die Ausführung jedenfalls verhindert. In Babylonien hingegen war der Schaffensdrang mächtig, und in seinem engen Kreise rührte man die Kräfte gewaltig. Wohl war der Kreis enggezogen, das Satzungswesen so fest ausgebildet, durch die zu bindendem Ansehen erhobene Mischnah so abgeschlossen, daß eine freie Bewegung nicht möglich war. Dennoch wo es ging, versuchte man das Recht seiner Selbstständigkeit zu erhalten und fortzubilden, und zwar ging Dies vorzugsweise von denjenigen Männern aus, welche die engere Verbindung mit Palästina weniger anstrebten.

Dazu eignete sich besonders die Rechtssphäre, d. h. der Complex von Bestimmungen, welche die civilrechtlichen gegenseitigen Verhältnisse zur Entscheidung bringen. Diese bilden allerdings einen Theil des religiös-gesetzlichen Lebens, dennoch waren sie, weil immer vor die Gerichte kommend, mehr deren Austrag überlassen, daher in lebendigem Flusse und nicht vollständig abgeschlossen. Während in Palästina auch hier altherkömmlich überlieferte Rechtssprüche und Entscheidungen maßgebend waren, ließ man in Babylonien den eigenen Geist freier walten, umsomehr als dort auch schon seit lange sich darin eigne Observanzen gebildet hatten. War man ja auch dort weniger dem Einflusse römischer Rechtsanschauungen unterworfen, während mehr das im Lande herrschende, wenn auch nicht so in peinliche Regeln gebrachte, gesunde volksthümliche Rechtsgefühl beachtet wurde. Schon beim ersten Auftreten der halachischen Gelehrsamkeit zeigt sich diese Selbstständigkeit im juristischen Verfahren. Samuel, einer der ältesten babylonischen Lehrer, im Zeitalter nach Rabbi, der nie Babylonien verlassen, ein Mann gesunden Sinnes und für seine Zeit und Gegend von vielseitiger Bildung, wird ein anerkannter, seinen eigenen Weg verfolgender Rechtslehrer. Auch da wo wir ihm vielleicht nicht zustimmen würden, müssen wir seinen muthigen selbstvertrauenden Rechtssinn anerkennen. Beschränken wir uns auf einen Fall! Bekanntlich hatte Hillel, gleichfalls babylonischen Ursprungs, mit voller Würdigung der Anforderungen, wie der Geldverkehr sie stellt, jenes alte patriarchalische Gesetz aufgehoben, wonach eine jede Schuld im siebenten oder Brachjahre erlassen werden sollte; doch that er Dies,

aus Scheu vor dem deutlichen Buchstaben der biblischen Vorschrift, nicht geradezu, vielmehr verlangte er eine schriftlich aufzunehmende Erklärung des Gläubigers vor dem Gerichte, er werde seine ausstehenden Schulden im Brachjahre nicht erlassen. Das nannte man Prosbul. Das blieb aber immerhin ein Eingriff in das so bestimmte biblische Gesetz. Das fühlten die Lehrer und versuchten diese Vorkehrung Hillels auf die gezwungenste Weise gegenüber dem entgegenstehenden biblischen Gebote zu rechtfertigen. Samuel sagt (b. Gittin 36 b) ehrlich und offen, das Prosbul sei ein Gewaltstreich der Richter, und er würde, wenn er die Macht dazu hätte, es wieder aufheben. Er liebte nicht die Schleichwege, mit geradem Rechtssinn entschied er für oder wider.

Von besonderm Einflusse auf die abweichende geistige Richtung war ihre anderartige Stellung zu ihrem gegenwärtigen Heimathslande. Während die Juden Paläſtina's einem immer wachsenden Drucke verfielen, sie auf dem Boden, den sie als das ihnen angehörige Stammland betrachteten, von „Fremdlingen" bedrängt und mißhandelt wurden, sie daher die Staatsgewalt als eine usurpirte ansehen mußten, sich ihr nur als der brutalen Gewalt unterwarfen, deren Recht und Gesetz ihnen ein verhaßtes Joch war: genossen sie in Persien, Babel, verhältnißmäßig ziemliche Freiheit, machten dort gar keinen Anspruch auf eigne Herrschaft, erkannten vielmehr die bestehende Staatsgewalt als die vollkommen berechtigte an. Daher erschien den dortigen geisteskräftigen Lehrern — es fehlte allerdings auch nicht an andersdenkenden Romantikern — der Aufenthalt in diesem neuen Adoptiv-Vaterlande als durchaus wünschenswerth und das Verlangen, es mit dem, wenn auch geheiligten Boden Paläſtina's zu vertauschen, geradezu als sündhaft. Wird uns Dies im Namen Juda's berichtet (Berach. 24 b und Parall.), so folgt dieser wohl hierin der Ansicht seines Lehrers Samuel, der die realen Zustände mit nüchternem Blicke betrachtete und nicht in schwärmerischen Zukunftshoffnungen lebte. Ihm war die Messiaszeit nicht etwas überirdisch Nebelhaftes, sondern eine völlig mit der gegenwärtigen übereinstimmende Weltordnung, nur daß Vergewaltigung und roher Druck gewichen (Schabb. 63 a und Parall.). Er nährte keinen finstern Groll gegen alles Bestehende, gegen die Völker und ihre Gesetze, er erkennt in Gott den gleichmäßig milden Richter aller Völker ganz wie gegen Israel (j. Rosch ha-Schanah 1, 3), erkennt in dem Nichtjuden den gleichberechtigten Menschen,

mit dem er den freundlichen Verkehr in Gerechtigkeit und Wohlwollen empfahl (Chullin 94, a); er achtete nicht, wie es ja im Geiste der ganzen damaligen Zeit lag, nichtjüdisches Gesinde etwa so geringe, daß in ihrer Gegenwart den Anstand zu verletzen als nicht unziemlich erscheine (Niddah 17 a). Für einen solchen Mann, den ächten Ausdruck babylonischer Gesinnung, während sein Genosse Rab (Abba) von seinem Aufenthalte her in Palästina mehr von der Gesinnung dieses Landes beeinflußt war, für ihn war natürlich das Landesgesetz nicht etwa eine bloße Aeußerung der Willkür, der man sich entziehen möge, wenn es ungestraft geschehen konnte, vielmehr war es ihm vollgültiges Recht, das den Gewissenhaften verpflichtet; das drückt ebenso sein allgemeiner Grundsatz: דינא דמלכותא דינא wie viele seiner einzelnen Rechtsentscheidungen aus [1]).

3.

Während diese frische Lebensströmung in Babel sich auch in der Literatur ausprägte, lastete umgekehrt der Druck auch auf den geistigen Producten Palästina's. Die Niederschrift der Discussionen, die in Babylonien mächtig anschwoll, blieb in Palästina karg und abrupt. Sie begann, wie allgemein angenommen wird, bereits im ersten Geschlechte nach Rabbi, durch Jochanan, setzte sich einige Geschlechter, etwa zwei Jahrhunderte, fort, um dann plötzlich durch das Hinschwinden der Schulen abzubrechen. Es ist daher natürlich, daß die Sammlung, wie sie uns die jerusalemische Gemara bietet, keine sehr wohlgeordnete ist, obgleich auch die sorgfältiger angelegte babylonische Gemara ihr darin nicht viel voransteht. Sie enthält, wie bereits bemerkt, alte Bestandtheile in größerer Treue, ist in ihren Erläuterungen nüchtern [2]), aber auch

---

[1]) Samuel's ächt babylonisches Gepräge bewährt sich wohl auch, gegenüber Rab, im sprachlichen, phonetischen Gebiete. In Palästina schliff man bekanntlich das 'Ain ab und unterschied es kaum von Alef; so ward aus עַבֵּר, den Umkreis der Stadt messen, אבר, aus עיד, Fest, איד, und also sprach es auch Rab aus, während Samuel das 'Ain festhielt (Erubin 53 a. 'Abodah sarah 2 a. j. Berach. c. 8, wo wohl in Bezug auf איד die Autoritäten verwechselt sind). Ja das 'Ain tritt sagar bei ihm hervor, wo es nicht berechtigt ist, wie in יערתר für יארתר (j. das.), gerade wie das babyl. Thargum ערע festhält gegen das regelrechtere ארע des jerus. und dgl.

[2]) Wenn Frankel 33 b dem Jer. Sanh. c. 8 Ende gegenüber dem Babli das. 72 b, eine entlegene Deutung aufbürdet und mit bewunderndem Ausdruck die des letzteren für viel vorzüglicher ausgiebt, so ist Dies höchst auffallend.

dürftig und nicht frei von kindischem Aberglauben; es liegt etwas Greisenhaftes darin. Auch die Darstellung ist nicht von jener sprudelnden Lebendigkeit, der raschen Schärfe, welche in der babylonischen Gemara anregt und zum Verständnisse eine volle Versenkung erfordert; sie ist ruhiger, aber darum nicht minder kurz und von ganz eigenthümlicher dialektischer Färbung. Bei der geringen Sorgfalt, welche bisher der jerusalemischen Gemara zugewendet worden, hat auch ihr eigenartiger Dialekt, der nur in andern gleichfalls wenig gekannten jerusalemischen Schriftdenkmalen, nämlich in den jerusalemischen Thargumen und dem erst neuerdings bekannt gewordenen jerus.-syrischen Evangeliarium seine Analogien findet, sowie die nicht minder eigenthümlichen Schulausdrücke in der Discussion sich sehr geringer Beachtung erfreut, und bei dem noch dazu verdorbenen Zustande des Textes und dem gleichfalls verwilderten Aussehen der zu Gebote stehenden parallelen Hülfsmittel wird das Verständniß nicht wenig erschwert. Es ist daher verdienstlich, daß Frankel, nach einem kurzen Ueberblicke über die örtliche Lage der Schulen und die politischen Verhältnisse der Zeit, alsbald den Eingang seiner Einleitung, den zweiten Abschnitt (S. 7—18), sprachlichen Erörterungen widmet.

Wir sind dankbar für das Gegebene, wenn wir es auch nur als höchst ungenügend und dürftig bezeichnen müssen. Hier ist noch ein weites Feld, das des fleißigen Anbaus bedarf, wodurch ebenso das Linguistische der jerusalemischen Gemara selbst ins Klare gesetzt wird, wie ein erhellendes Licht auf das ganze aramäische, namentlich das palästinisch-aramäische Gebiet verbreitet wird. Diese Aufgabe kann sich unser kurzer Ueberblick nicht stellen, er kann blos, sich anlehnend an das von Frankel Dargebotene, bei den in's Auge gefaßten Ausdrücken auf Wichtiges, das übergangen worden, hinweisen, den Erklärungen die correctere sprachliche Erfassung verschaffen, und nur gelegentlich ganz außer Augen Gelassenes be-

---

Dort sagt Rab, er würde Jeden, der ihn als Einbrecher überfällt, tödten, nur nicht Chananiah b. Schela, und Jer. erklärt Dies dahin, weil er wisse, Ch. könne es blos aus Armuth thun, um sich ein Stück Brod zu verschaffen, er sei aber von ihm überzeugt, daß er sich an Menschen nicht vergreife. Das ist höchst verständig. Babli aber sagt, weil Ch. ihn väterlich liebe; und dennoch begeht er einen Einbruch bei ihm? Dies vorzüglich zu finden, ist seltsam.

rühren [1]). So hat Fr. (10 a) einen Artikel גרמא mit Suffix. Daß Dies im Aramäischen dem späthebr. עצם in der Bed.: selbst, entspricht, ist bekannt und bedurfte nicht der weiten Ausführung. Hingegen würde ein Ausdruck, der damit im Zusammenhange steht, der Hervorhebung und Erklärung werth gewesen sein. Die Form כל עצמו in Mischnah, Baraitha's und Babli in der Bedeutung: im Ganzen, überhaupt nur, ist in dieser Zeitschrift Bd. V S. 172 belegt worden; die Form findet sich noch sonst vielfach, beispielsweise vergleiche man Sifre zu 4 Mos. 9, 13 (ed. Friedmann § 70, 18 b, aufgenommen j. Peßachim 9, 3): כל עצמו אינו בא אלא מפני הטומאה, das Opfer wird ja überhaupt nur dargebracht ꝛc., Erubin 30 b: כל עצמן של ב״ש היו מודין בעירוב עד וכו׳, die Schule Schammai's hatte ja überhaupt erst dann dem Erub zugestimmt ꝛc., vgl. noch Peßiktha (ed. Buber) 118 b. 119 a und sonst. Dieser Ausdrucksform bedient sich nun auch Jeruschalmi [2]) in aramäischer Uebersetzung als כל גרמא אמרה, die ganze Baraitha will ja nur sagen, z. B. Masheroth c. 5 Ende, Khethub. 1, 1. — Der Ausdruck מדת הדין (11 a. b) kommt bereits in Thoßeftha Baba komma c. 9 vor. — Es liegt sehr nahe, daß Jer., der נסב für „nehmen" hat, sich der Phrase נסב ויהב bedient, wie Babli נשא ונתן hat (12 a), allein weit mehr verdienten die höchst seltsamen Formen נסתיה und נסתון für נסבה ,נסבן, er nahm ihn, sie, eine Besprechung. Die Endung תון (hier aber ist auch der Radical Beth weggefallen) finden wir freilich auch sonst, wie häufig חמתון (von חמא), er hat sie gesehen, כסיתון, er bedeckte sie,

---

[1]) Es sei hier blos ein Beispiel angeführt. Eine Verdoppelung des Ausdruckes im Bibeltexte veranlaßte die jüngere Halachah, Erweiterungen im Gesetze aufzusuchen, während die ältere Dies als übliche Ausdrucksweise betrachtet, deren sich auch die Schrift bedienen dürfe. Dafür gebraucht die Baraitha, und gleich ihr Babli, die Redensart: דברה תורה כלשון בני אדם, ohne für die Ansicht, daß die Verdoppelung zu Erweiterungen berechtige, einen besondern Ausdruck auszuprägen. Jeruschalmi, der mehrfach ausdrücklich die ältere Ansicht dem Ismael beilegt, hat für sie die Regel: לשונות כפולין הן התורה דברה כדרכה, während sie das Verfahren der jüngern, die Akiba vertritt, mit den Worten לְשונות רבויין הן bezeichnet (j. Jebamoth 8, 1 und sonst, vgl. wiss. Ztschr. f. jüd. Theol. V S. 78 f. und das. S. 239).

[2]) Natürlich fehlt auch bei ihm in den mehr hebr. Stellen die hebr. Fassung nicht, vgl. z. B. Sotah 1, 8: כל עצמו של דוד לא מלך אלא, David regierte ja überhaupt nur ꝛc.

מעכבתון, sie zurückhaltend u. dgl. — S. 15 b wird die Phrase angeführt: מה דנפל לדין נפל לדין, was dem Einen zukommt, kommt auch dem Andern zu. Dieser Gebrauch des Wortes נפל im Aramäischen ist in dieser Ztschr. V S. 155 f. erörtert; die Stelle im j. Tharg. Exod. 22, 26 (27) findet ihre Quelle in Mechiltha z. St. (Nesikin c. 19): כסות שהיא נופלת לשארו. — עבד und עשה nehmen, wie 16 b richtig angemerkt wird, in Jer. zuweilen den Charakter von Hülfszeitwörtern an: ausharren, fortdauern; doch ist dabei zu beachten, daß das Zeitwort, dem es vorgesetzt wird, dann immer als Particip gebraucht wird: עבדת טמורה, sie blieb geborgen, עשת נשרפת, brannte fortdauernd, עשה נכנס, ging immerwährend aus und ein. Ebenso ist in נהוג עביד nicht, wie 17 b gesagt wird, ein Wav copulat. vor dem zweiten Verbum ausgefallen, sondern נהוג, gewohnt sein, pflegen wird mit folg. Partic. gesetzt, gerade wie ילוף und das entsprechende jerus.-syr. ܝܠܦ, vgl. diese Ztschr. IV S. 256. — In der Auffassung des Satzes: קבלה כאינש דאמר בעל דינא קבליה scheint mir Hr. Fr. (17 a) von Elia Fuld, dem Commentator zu Sera'im, irregeleitet zu sein, der denselben zu Orlah wie Fr. erklärt; offenbar jedoch hat der alte Erklärer, dem auch Moses, der Vfr. des Pene Moscheh zu Naschim folgt, das Richtigere, indem er hier den Doppelsinn in קבל erkennt, das wohl annehmen, bedeutet, aber auch anklagen, entgegentreten, in welchem Sinne es natürlich bei einem Rechtsstreite angewendet wird. — Seltsam ist, wenn H. Fr. (18 b) aufstellt, das Jod werde eingeschoben, um ein Dagesch forte anzuzeigen, wenn die Sylbe auch mit Pathach zu lesen sei, und dafür als Beispiele anführt: מיקל, מידל. In beiden Wörtern aber ist gar kein Dagesch angedeutet, der Vocal vielmehr Zere, es sind Participia Hifil von Verben mit einem Doppelbuchstaben, also מֵקֵל und מֵדֵל von קלל und דלל. — Ebenso irrig ist das Mißverständniß, welches Fr. S. 145 b begeht, worin allerdings ihm die früheren Erklärer, jeder in seiner Weise vorangehn. Es wird nämlich von Jemandem j. Moed katon 2, 3 gesprochen דהוה פרוש. Das wird nun von Einigen genommen, der Mann habe sich sehr zurückgehalten, in der Fastwoche ein Geschäft zu betreiben, ähnlich von Fr., er habe sich überhaupt von jedem möglicher Weise zur Uebertretung eines Verbotes führenden Umstand fern gehalten, von Andern wieder, er habe sich von seinem Schiffe entfernt. Allein der Umstand, der ausdrücklich angegeben ist, daß der Mann sich zu

Schiffe befunden, muß auf die einfache richtige Erklärung hinleiten. פֵּרַשׁ heißt unter Andern auch in der Mischnah: eine Seereise machen, Nedarim 3, 6. Gittin 6, 5 (Tebul jom 4, 5), es heißt wohl eigentlich nichts Anderes als: sich trennen, entfernen, wie noch Bereschith rabba c. 13 Hifilform: היו מפרישין לים הגדול, gerade wie הפליג, das zunächst bedeutet: sich weit entfernen (Mischnah Erubin 8, 3. Abodah sarah 5, 3. 4. Thoßeftha Thoroth. c. 6. Machschirin c. 2 und sonst), davon dann הפליגה ספינתם בים, ihr Schiff hat sich weit ins Meer hinein entfernt, Erubin 4, 1. Demnach heißt auch unser פרוש nichts anderes als ein zu Schiff Befindlicher, und es ist hier durchaus keine Rede von der besonderen Frömmigkeit des Mannes. —

Man ersieht schon aus diesen Beispielen, welch eine große Unsicherheit selbst in solch einfachen Dingen herrscht, und es kommt Dies daher, weil die jerusalemische Gemara immer mehr dem Studienkreise entrückt wurde. Die palästinischen Schulen verfielen mehr und mehr, allmählich wurde dort weit mehr die Haggadah gepflegt und die strenge Huth des Bibeltextes angestrebt, so daß wir den dortigen Studien die reiche Anzahl der Midraschim, die ersten Arbeiten der Punctatoren, Accentuatoren und Maßorethen verdanken, während die Halachah, die ebenso dialektisch den Geist schärfte, wie sie das Leben bestimmte, dort erlahmte und immer mehr ihre Pflegestätte in den babylonischen Schulen fand. Diese erhoben sich siegreich, nachdem sie früher dem Spotte und der Geringschätzung der Palästiner unterlegen hatten, und zwar umsomehr als die Juden an Zahl und geistiger Bedeutung in Persien ihren Schwerpunkt gewannen. Die babylonische Gemara ward mit rüstiger Geistesschärfe immer erweitert, und als sie im sechsten Jahrhundert auch mehr durch den Stillstand, welchen harte Verfolgungen bewirkten, als durch innere Vollendung ihren Abschluß fand, war sie ebenso durch Umfang und Vertiefung wie durch die hervortretende Bedeutung der dortigen Bevölkerung zu maßgebender Geltung gelangt. War Dies schon unter den Persern der Fall, wo neben dem politischen Exilhaupte die geistlichen Lehrer, die Saburäer, wie sie nach dem Abschlusse des Thalmud genannt wurden, als Vertreter der Gesammtheit galten: so steigerte sich dieses Ansehen noch unter den Arabern, die gerade im alten Babel den Mittelpunkt ihrer Macht hatten, dort auch die Vertretung der Juden mit weithinragender Gewalt bekleideten, so daß die Geonim, die

Excellenzen, als die entscheidenden religiösen Autoritäten für die ganze Diaspora galten, dieselben nun aber auch umsomehr die ihrem Lande entwachsene Literatur zur einzig gültigen erhoben, Babylon gern als die von allen Zeiten her Palästina ebenbürtige Stätte darstellten. Das ist längst nachgewiesen, und es brauchte Hrn. Fr. nicht aufzufallen (144 b), daß die Geonim Scherira und Hai in unhistorischer Weise von Lehrern sprechen, die vor Alters in den babylonischen Schulen die Ordination empfangen haben.

So trat dann die jerusalemische Gemara immer mehr in den Hintergrund, und wenn sie auch der alten Zeit nicht ganz unbekannt war, so wurde sie doch ziemlich vernachlässigt, ihr Text ward theilweise unverständlich, auch verwahrlost. Ob sie ehedem einen weiteren Umfang gehabt, sich etwa auch über die zwei Ordnungen Kodoschim und Tohoroth erstreckt habe, läßt sich schwer entscheiden; die Spuren, welche Einige dafür bei den Lehrern des Mittelalters zu finden glaubten, sind sehr zweifelhaft[1]), obgleich andrerseits nicht gut denkbar ist, daß zumal die Ordnung Kodoschim, welche selbst in den babylonischen Schulen mit ausführlicher Gemara versehen ist, in den palästinischen leer ausgegangen sein sollte. Von Wichtigkeit ist jedenfalls, daß wir die ersten Ordnungen vollständig haben, also auch Sera'im, für die kein Babli vorhanden ist, nur ist unser Text verwildert, hie und da in ihm auch Lücken, wie z. B. das Ende von Schabbath fehlt. Es fehlte ihm eben die hingebende Sorgfalt, wie sie dem Babli zugewendet worden. Zwar haben die mittelalterlichen Lehrer denselben keineswegs ignorirt, sie verfehlen nicht ihn vielfach anzuführen und zu benützen; es lagen ihnen Allen Exemplare vor, die nicht an den Corruptelen unseres Textes leiden, fehlte es doch sogar nicht an punctirten Exemplaren, wie uns Josef Kimchi (zweite Hälfte des 12. Jahrh.) berichtet (vgl. Ozar nechmad I S. 99).

Auch an Commentatoren scheint es nicht ganz gefehlt zu haben, und weist Fr. 134 b f. die Spuren davon nach, wobei ihm jedoch gerade der Mann, von dem es ausdrücklich bezeugt ist, entgangen ist. Ruben nämlich ben Chajim, der Vaterbruder des bekannten

---

[1]) Daß Raschi oder der, dessen Comm. zu Themurah unter R.'s Namen cursirt, den Jeruschalmi zu diesem Tractate nicht anführt, ist bereits diese Zeitschr. V S. 152 f. genügend besprochen, auch Hr. Fr. kommt 45 b darauf zurück.

Levi b. Abraham, Lehrer des berühmten Manachem b. Salomo Meiri, hat nach dem Zeugnisse dieses seines Schülers (Vorr. zu Aboth) einen Commentar zum größten Theile der drei (!) Ordnungen des Jeruschalmi angefertigt, den Meiri theilweise besaß (vgl. he=Chaluz II S. 13). Von diesen Werken wie von den Handschriften des Jeruschalmi selbst ist fast Nichts auf unsere Zeit gekommen. Dem ersten Bomberg'schen Drucke lagen noch drei Handschriften vor, den Krakauer Herausgebern Erklärungen des Elieser b. Joel ha=Levi; von den Handschriften ist die einzige Leydener geblieben, alles Andere ist verschwunden. Ist es ja fast allen alten Denkmalen der Halachah so gegangen, die im Mittelalter den Lehrern in zahlreichen Handschriften zugänglich waren, während sich jetzt kaum eine auffinden läßt. Die Vernachlässigung des Jeruschalmi nahm immer mehr zu, so daß allmählich alle Bekanntschaft mit ihm dahinschwand; die Wenigen, die ihm ihre Kraft widmeten und einzelne Theile commentirten, wurden von dem Streben einer falschen Harmonistik mit dem Babli geleitet und verwirrten ihn nur noch mehr.

Solange das Thalmudstudium lediglich in dem Sinne betrieben wurde, daß es seinen fast ausschließlichen Werth darin hatte, ihm die Entscheidung für die gesetzlich=religiösen Satzungen zu entnehmen, solange man in der babylonischen Gemara dafür die einzig und unumstößlich berechtigte Quelle sah: solange blieb auch die völlige Unbekanntschaft mit dem Jeruschalmi stehend, so daß selbst die gefeiertsten und gerade wegen ihrer umfassenden Gelehrsamkeit bewunderten Lehrer des vorigen Jahrhunderts, wie etwa ein Jesaias Berliner, seiner Aussprüche völlig unkundig waren. Erst in neuerer Zeit hat man begonnen, die alt=jüdischen Literaturdenkmale, und zwar nicht blos wie Anfangs die leichteren, aber auch weniger ergiebigen, haggadischen, sondern auch die halachischen zu wissenschaftlich=kritischen Zwecken zu durchforschen, und gelangen auch die bisher zurückgedrängten Werke, die Baraitha=Sammlungen und die jerusalemische Gemara, zu ihrer vollen Berechtigung, die gerade sie in erhöhtem Maße haben. Zu der richtigen Schätzung nun auch des Jeruschalmi gehört aber die volle Unbefangenheit, welche sich durch keinerlei apologetische Rücksicht, sei es auf die thalmudischen Autoritäten selbst, sei es vorzugsweise auf den Babli, beengen läßt, und der eindringende historische Sinn, welcher den Wandelungen in der geschichtlich fließenden Anschauung nachzugehn und in den Sammelwerken auch die sich zusammenschiebenden

Schichten aus verschiedenen Zeiten zu sondern versteht. Nur dadurch gelangt man zu fruchtbaren, das Verständniß des großen Entwickelungsganges im Judenthum herbeiführenden Resultaten.

Dem Werke Frankels: Einleitung in den jerusalemischen Thalmud, der neuesten Arbeit auf diesem Gebiete, einem Versuche, wie er für den Jeruschalmi noch nicht unternommen worden, ist sicher weder Ernst der Forschung noch Vertrautheit mit seinem Gegenstande abzusprechen. Wir haben bereits das Verdienstliche des zweiten Abschnitts, die Beachtung der sprachlichen Eigenthümlichkeit, wenn auch bedingt, anerkannt. Besonders hervorzuheben ist der fünfte Abschnitt, welcher eigentlich den Grundstock des Buches bildet und, von S. 53 bis 132 reichend, die Autoritäten der jerusalemischen Gemara alfabetisch aufzählt und bespricht. Allein ein tieferes Eingehn in Geist und Charakter des Werkes, zu dem in Abschnitt 3 ein schwacher Ansatz gemacht wird, wird vermißt, der freie kritische Blick fehlt, und dafür können uns abenteuerlich willkürliche Aufstellungen wie über den Ismael, Vater Judan's, als Verfasser der Mechiltha, keinen Ersatz geben.

31. August.

Umschau.

1. Vereinzeltes aus hebräischen Zeitschriften.

Die hebräischen periodischen Schriften haben ihren eignen Leserkreis und Tendenzen, welche diesem entsprechen mögen. Sie haben daher in Deutschland wenig Verbreitung, sowie auch ihr Inhalt nur ausnahmsweise für uns ein Interesse zu bieten vermag. Mir selbst kommt nur hie und da sporadisch ein Blatt zu, und ich habe es schon manchmal für Pflicht gehalten, eine beachtenswerthe Bemerkung einem weiteren Kreise zugänglich zu machen; Dies möge auch in diesen Zeilen geschehen. — Der in Wien erscheinende „ha-Schachar“ hat schon früher sich an manchen Emendationen oder neuen Erklärungen von Bibelstellen versucht; doch sind die wenigsten als glücklich zu bezeichnen. Auch in einer neueren Nummer, von der mir ein Stück vor Augen gekommen, fanden sich solche

Versuche, die auch nicht als gelungene betrachtet werden können, von denen jedoch etwa zwei eine Besprechung verdienen. Ps. 140, 14 will Hr. Scherschenski ישבחו statt ישבו lesen. Der Herausgeber bemerkt bereits dagegen, daß שבח את פנים unhebräisch sei; wenn er selbst an ישב את פני keinen Anstoß nimmt, weil sich ישב לפני und ישב בבית findet und zwar in dem Sinne von andächtigem Wandel vor Gott, so können diese Analogieen nicht als zutreffend erkannt werden, und ist auch der Sinn hier ein anderer. Hingegen ist schon he-Chaluz III, 112 die Emendation יְשַׂבְּעוּ aufgestellt und dieselbe Urschrift S. 324 tiefer begründet worden. — Ferner wird daselbst vorgeschlagen, für לֶאֱמֶת Jes. 42, 3 zu lesen לְאֻמּוֹת mit Beziehung auf V. 1: משפט לגוים יוציא, vgl. noch V. 4 und 6. Das hat allerdings für den ersten Anblick etwas Anmuthendes, doch machen sich bei näherer Betrachtung Bedenken geltend. אֻמּוֹת ist in der Bedeutung: Völker nur im Nachbiblischen üblich, kommt aber in der Bibel nicht vor, nur zwei Male (1 Mos. 25, 16. 4 Mos. 25, 15) finden wir überhaupt das Wort, und zwar in der engen Bedeutung: Stammesabtheilungen, und nur ein Mal lesen wir אמים in der weiteren Bedeutung Ps. 117, 1.

Hr. Halberstamm giebt im Zofeh zum Mägid aus seinen alten Drucken und Handschriften einige Anführungen von Thargumstellen, die wir in unsern Ausgaben nicht finden. In Kholbo, § 122 wird zur Erhärtung für die Bedeutung von גימטריא als Zahl, Berechnung (חשבון) angegeben, das Thargum übersetze את מפקד העם mit יתברך גמטור. Hr. H. berichtigt nach der editio princeps יתברך in ית; gemeint ist die Stelle 2 Sam. 24, 9, und offenbar hatte ein altes Thargum, etwa ein jerusalemisches, גמטור, wo wir חושבן (oder מנין) lesen. — Daran knüpft nun Hr. H. eine Sammlung von Beispielen solcher uns unbekannten jerusalemischen Thargume nach dem in seinem Besitze befindlichen handschriftlichen ספר האסופות. Dort wird gesagt, ותען 2 Mos. 15, 21 übersetze das Th. jer. mit ופזמת, ויען איוב mit ופזים אר; für letzteres, das Elias im Thischbi gleichfalls angebe, bemerkt Hr. H., daß auch sein Thargumcodex vom J. 1487 מפזים lese. Ich füge hinzu, daß auch mein Aruch-Manuscript einen in den Ausgaben vermißten Artikel פזם enthält, welcher lautet ויען איוב תר' ופזים איוב. — Ferner wird daselbst als Thargum für כנגן המנגן (2 Kön. 3, 15) angegeben: כמפייט פייטא. — בוגרת wird „die Haarige“ über-

setzt und Bezug genommen auf das Th. jer., welches שֵׂעִר 1 M. 27, 11 mit בגר übersetzt, eine Beziehung, welche auch Chiskuni z. St. und eine Anmerkung zu Schulchan aruch Joreh de'ah Cap. 234 aufnehmen.

7. Nov.

2. Ein Vers im Thalmud aus der Bibel, der sich in dieser nicht findet.

In Jebamoth 86b sagt Chisda, ehedem habe man nur aus den Leviten die Polizeirichter (שוטרים) angestellt nach 2 Chr. 19, 11, nun aber setze man solche nur aus den Israeliten ein, wie es heißt (שנ'): ושוטרים הרבים בראשיכם. Ein solcher Ausspruch „findet — wie Zipser in der posthumen von Jellinek herausgegebenen Schrift: Des Flavius Josephus Werk „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen Apion" nach hebräischen Originalquellen erläutert (Wien 1871) S. 157 bemerkt — sich aber in unsern Bibelausgaben nicht vor." Hr. Z. glaubt aus der Mischnah Kidduschin 4, 5 (babli 76a, vgl. b), die sich des Ausdrucks שוטרי הרבים bedient, beweisen zu können, daß auch ihr der Ausdruck in dem allegirten Verse vorgeschwebt, daß sie also irgendwo so gelesen habe. Dieser Beweis ist offenbar sehr schwach, vielmehr war dieser natürliche Ausdruck ein damals geläufiger, und gerade daß er so üblich war, mag zu dem Irrthume veranlaßt haben, daß er sich in einer Bibelstelle befinde. Solche falsche Citate, wofür Hr. Z. ferner auf Thoßafoth Schabbath 55b und Baba bathra 113a verweist, sind Beweise von Flüchtigkeit im Citiren und Gedächtnißirrthümern und nicht immer als Varianten zu betrachten. Dasselbe gilt von der sehr oft angeführten Stelle ונתן הכסף וקם לו, die 3 Mos. 27, 19 anders lautet, wie gleichfalls Thoß. Schabb. 128a schon bemerken. Doch bleibt hier, wo eine gar nicht, auch nicht ähnlich lautend vorkommende Stelle angeführt wird, die Sache immer auffallend.

8. Nov.

3. Zur Gottesdienst-Angelegenheit II.

Entsprechend dem oben S. 236 f. gegebenen Berichte über eine am 12. Juli in Cleveland abgehaltene Versammlung von Rabbinern und Predigern „zur Revision des Minhag Amerika" hat eine zweite Versammlung am 25. October in New-York zu

tagen begonnen. Der Bericht über dieselbe im Hebrew Leader N. 3 und 4 (vom 4. und 11. Nov.) ist noch unvollständig und läßt uns über deren Ergebnisse und Beschlüsse noch im Unklaren. Auch die Theilnehmer sind nicht genannt und treten uns bis jetzt in den Debatten die Namen von acht Herren entgegen, welche auch der früheren Versammlung beigewohnt (Hübsch, Kalisch, Kleeberg, Lilienthal, Meyer (Cleveland), Sonneschein, Tuska, Wise) und ein damals nicht genanntes Mitglied: Birkenthal. Die Berathungen scheinen — soweit wir, unbekannt mit dortigen Zuständen und Personen, nach dem vorliegenden Berichte zu urtheilen vermögen — ebenso mit versöhnlichem Sinne wie mit Endschiedenheit geführt worden zu sein. Den ersteren bekundet die Resolution, welche beim Beginn ohne Debatte angenommen und zu deren Ausführung alsbald geschritten wurde. Sie lautet: „Die gegenwärtig in N.-Y. tagende Versammlung, welche sich zum Zwecke gestellt hat, durch die Abfassung eines gemeinsamen, auf Reformprincipien beruhenden Gebetbuches die liturgische Einheit im amerikanischen Judenthume zu fördern, hat im Interesse der Einigung und des Friedens den Beschluß gefaßt, eine Einladung an die gleichgesinnten Herren Rabbinen in N. Y. ergehn zu lassen, daß sie sich an der Zustandebringung des fraglichen Gebetbuchs betheiligen mögen, und im Falle einer solchen Betheiligung sollen alle bereits vorhandenen, in amerikanischen Gemeinden adoptirten Reformgebetbücher als Basis der Arbeit genommen werden.“ Ein Comité begab sich darauf zu den Herren DD. Adler, Einhorn, Gutheim und Mielziner, doch ist noch kein Resultat über die an dieselben ergangene Aufforderung mitgetheilt.

Die entschiedene Gesinnung andererseits geht aus allen mitgetheilten Aeußerungen und aus dem ganzen Gange der Berathung hervor. Aus dieser, welche zuerst über „den hebräischen Theil des Gebetbuchs“ gepflogen und, wie es scheint, mit dem Abendgottesdienste begonnen wurde, ist Folgendes zu ersehen: Der Satz הפותח שערים fällt weg, im Schema deßgleichen der ganze zweite Abschnitt והיה אם שמע, und vom dritten Abschnitte ויאמר bleibt blos von למען תזכרו an. Die folgenden Stücke wurden alle bald von dem Einen bald von dem Andern mehr oder weniger beanstandet, und wird dann eine neue Fassung des אמת und des השכיבנו angenommen. Das Schemoneh eshreh wird abgekürzt, unter Anderen auch die Phrase „Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's“ wegzulassen und

es bei dem Satze „Gott unserer Väter" bewenden zu lassen beschlossen. Von einem Mitgliede wird verlangt, daß die Conferenz ihre Ansicht ausspreche in Betreff „des Betens mit unbedecktem Haupte." Während von der einen Seite die Frage als bereits entschieden betrachtet wird, wird von der andern eine klare Entscheidung verlangt.

Bis hieher geht der uns vorliegende Bericht, und ist dessen Vervollständigung mit um so größerer Spannung entgegenzusehn, als, wie aus Allem ersichtlich, die Verhandlungen mit Einsicht und männlichem Freimuthe geführt worden. Wir wollen Amerika gerne gönnen, daß es uns von diesem Geiste und dessen Resultaten recht viel importire.

25. Nov.

Nachschrift von 2. December.

Nachdem obige Zeilen bereits abgesandt waren, erhalte ich mehrere Nummern der Jewish Times, und ersehe ich aus ihnen, namentlich aus der vom 14. October, die tiefgehende Spaltung, welche zwischen der überwiegenden Mehrheit (9 Mitgliedern) der früheren Philadelphia-Conferenz und der gegenwärtigen Cleveland-New Yorker besteht. Unbekannt mit den dortigen Zuständen, Personen und Maßregeln, bin ich weit entfernt, irgendwie ein Urtheil über die Tendenzen und angewendeten Mittel der einen oder der andern Partei wie über die Art der Streitführung abgeben zu wollen; ich muß daher ausdrücklich bemerken, daß obiges Referat von aller Absicht frei ist, zu Gunsten oder zu Ungunsten irgend einer Richtung einzutreten, daß es lediglich eine auf die Berichte des Hebrew Leader gestützte sachliche Mittheilung ist. — Aus der Nummer vom 4. November der J. T. — der letzten die mir zu Gesicht gekommen — trage ich noch Folgendes nach: Am ersten Tage wohnten der Conferenz zu New York an die Herren: Mayer und Cohen (Cleveland), Wise (Cincinnati), Sonneschein (St. Louis), Tuska (Memphis), Birkenthal (Albany), Kalisch (Newark), Nordon (Chicago), Hübsch (New York), zu denen am zweiten Tage hinzukamen: Lilienthal (Cincinnati), Flügel (Quincy), Kleeberg (Louisville) und Mayer (Richmond). — Die Versammlung vertagte sich bis zum nächsten Juni, wo sie wieder in Cleveland zusammentreten will. Ueber den Erfolg des Versöhnungsversuches, über die Resultate der bisherigen Berathungen erfahren wir Nichts.

— Soeben kommt mir die Nummer 5 des Hebrew Leader

vom 18. Nov. zu, aus welcher noch Weiteres über die Conferenz zu berichten ist. Ein Antrag Lilienthal's, „daß der zweite Neujahrstag nicht mehr Geltung habe als die andern zweiten Festtage, daher aufzuheben sei", wird der Begutachtung übergeben. — In der Amida (Birkhat scheba') des Freitag Abend wird das Stück ויכלו gestrichen, in der der Festabende desgleichen זכר ליציאת מצרים und das Stück יעלה ויבוא. Am Neujahr-Abende soll statt des Verses תקעו gesprochen werden der Vers: ... ובחדש השביעי יום תרועה יהיה לכם, von ובכן תן כבוד an bedeutend verändert und abgekürzt werden, in ותמלוך soll es lauten: על כל העולם, in בספר sollen die Worte חיים ושלום sowie אנחנו וכל עמך בית ישראל wegfallen. — „Das Comite über die Frage mit unbedecktem Haupte zu beten, berichtet zu Gunsten der Zulassung, das Haupt während des Gebetes unbedeckt zu halten, und hänge die Einführung dieses Gebrauches nur von dem Willen und dem Wunsche der Gemeinde ab." (Debatte und Beschlußfassung scheint nicht stattgefunden zu haben). — Bei der Verhandlung über den Vorschlag, dem neu auszuarbeiteten Gebetbuche einen andern Titel als den des „Minhag Amerika" zu geben, offenbart sich der Zwiespalt, welcher im Schoße der Versammlung schon früher mehrfach hervorgetreten, in noch stärkerem Maße, so daß auch Wise seinen Austritt anzeigt, als der Antrag mit schwacher Majorität (vier dafür, zwei dagegen, zwei der Abstimmung sich enthaltend) zum Beschlusse erhoben wird. Es ist schlimm, daß während das Streben nach Vereinigung mit den außerhalb Stehenden mehrmals nachdrücklich betont wird, im Innern selbst der Zerfall droht, wovon auch die geringe Anzahl der Anwesenden bei der eben besprochenen Sitzung Zeugniß giebt. — Doch die Anregung wird jedenfalls nicht ganz unfruchtbar sein und weitere Berichte sind abzuwarten.

Aus Briefen.

Von Hrn. Dr. Kohler, Leipzig, 15. Dec. 1868.

Mich frappirte die Bemerkung Chwolson's in dem jüngsten Hefte Ihrer Zeitschr. S. 235 über die griechische und syrische

Version der Chronik, daß die letztere offenbar älteren Ursprungs und daher die erstere nicht den 70, sondern Aquila angehöre. Für den ersten Augenblick hatte diese von Chwolf. als Ueberzeugung ausgesprochene Vermuthung etwas außerordentlich Bestechendes für mich, nachdem ich bereits vorher, unabhängig von diesem Urtheil, von dem besonderen Werth der syrischen Version für den Text der Chronik mich überzeugt hatte. Bei näherer Untersuchung jedoch kann ich die griechische Uebersetzung trotz ihres sehr wortgetreuen Charakter's und einer sonst nicht dermaßen mit der Massora zusammengehenden Textesgrundlage nicht dem Aquila zuerkennen und zwar zunächst aus dem sehr einfachen Grund, daß uns von der Aquila'schen Uebersetzung ein paar Fragmente erhalten sind in Montfaucon's Hexapla, die somit Proben des Aquila'schen Stils im Unterschiede von dem der älteren Alexandriner abgeben. Sehen wir z. B. die Uebersetzung des als Kleidung David's anstößigen אפוד בד I Chr. 15, 27: Die LXX geben es vereinfachend durch *στολὴ βυσσίνη*, vgl. das Targum: כרדוט = *χειρεδωτὸς*; Aquila: *Ἐπένδυμα* also doch der Sache näher kommend, und neben Symm.: *ἐπωμίδα* wird noch eines *Ἄλλος* Uebers: *ἐφοὺδ κοινὸν* vorgeführt, offenbar dem Theodotion zugehörig[1]). — Daß die Wiedergabe des Wortes דְּבִיר, eigentl. Tritt-, Nieder- oder Herablassungsort mit *χρηματιστήριον*, vgl. Vulgata: oraculum, den 3 Spätern eigenthümlich ist, während die LXX hier wie sonst es unübersetzt lassen, hat schon Montfaucon richtig eingesehen. — Recht klar blickt aus der, den LXX in der Uebersetzung von אל תקשו ערפכם durch *μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας* gegenüberstehenden *τοῖς τραχήλοις* der Aquila hervor. Ganz sicher ist I 21, 6: *κατίσχυσε λόγος τ΄ βασιλεως τὸν Ἰωὰβ* für das unzarte נתעב — es war verschmählich — nicht Aquiläisch; eher könnte es *προσώχ-*

---

[1]) [Beachtenswerth ist, daß auch im Buche Samuel die Uebersetzer bei der Wiedergabe des אפוד von ihrem sonstigen Sprachgebrauche abweichen, weil sie daran Anstoß nehmen, daß ein Nichtpriester einen Efod tragen soll. Während daher die 70 im Exodus *ἔπωμις* haben, in andern bibl. Büchern das hebr. Wort beibehalten, geben sie es für Samuel (I 2, 18) mit *ὠμοφόριον*, bei David (II 6, 14) mit *στολή* wieder, das Thargum, sonst das hebr. Wort, bei Samuel und David כרדוט, Symmachus und Theodotion im Exodus *ἐπένδυμα*, bei Samuel das hebr. Wort. Hingegen bleibt Aquila bei seinem *ἐπ-* und seltsamer Weise hat auch Symm. dieses bei David. Der Syrer hat überall ܦܝܠܐ G.]

ϑισεν des *Ἄλλος* sein. Nur an der einen Stelle II 26, 5, המבין בִּתְאוֹת האלהִים, wofür LXX: *τοῦ συνιόντος ἐν φόβῳ κυρίου*, vgl. Syr. und Targ. בדחלתא = ביראת, wofür ein *Ἀλλ. ἐν ὁράσει ϑεοῦ* aufzeigt, ist man versucht in Letzterem die ältere alexandrinische Uebersetzung zu suchen, weil nach der Urschrift S. 340 es feststehender Gebrauch des Aqu. war מראה mit מורא wiederzugeben. Daß auch hier urspr. במראות gestanden, ergibt sich aus Tract. Sota 48 b במראות האלהים · · · באורים ותומים. — Ein andrer Bestätigungsgrund für die Authenticität der LXX liegt ferner in der Uebereinstimmung mit und in Zusätzen nach dem Text der Könige an verschiedenen Orten, ganz besonders aber in Zusätzen wie II 35, 20, woraus sich für II Könige 23, 24 anstatt שקוצים noch ein unübersetztes קְדֵשִׁים erhalten hat oder 36, 5, wo neben עמרן auch noch שמרן genannt wird, und 8, wo auch ein ויקבר בגן עזא gewiß nicht hinzu gedichtet ist. Wenn also doch die LXX eine gegen sonst auffällige Treue zeigen, so ist das eben der gewiß tief herabreichenden Zeit der Uebersetzung zuzuschreiben. Im Uebrigen gedenke ich noch an einem andern Orte darauf zu sprechen zu kommen, und manche mit dem Syrer und Targ. zusammentreffende Abweichung und bessere Lesart zu beleuchten. Selbst das 1. oder sogenannte 3. Buch Esra gibt einiges kritische Material her. Dieses Buch, scheint mir, hat man mit Unrecht so tief herabgedrückt, und bei einer tieferen Erfassung der Geschichte des Buches der Chronik, von dem Gesichtspunkte, den Sie in der Urschr. S. 24 in kurzen Strichen angedeutet haben, kommt auch dieses ebenso wie die verschiedenen Namen der Chronik in ein besseres Licht. —

In Betreff der Samaritan. Studien v. Kohn muß ich bemerken, daß der Verf. sehr geneigt ist, dem samaritanischen Uebers. grammatische Unkenntniß zuzuschreiben, wo sie sich sogar bei den rabbinischen Erklärern in auffälliger Weise findet. Ich will von dem S. 205 von Nöldeke angeführten אפִּרא nicht sprechen, das zu Genes. 43, 11 mit אף — Zorn in Verbindung gebracht wird, obgleich es auch von Midrasch Rabba das. geschieht und sogar auf die Massora in Hiob 9, 24 u. s. f. (vgl. Syr. das.) eingewirkt hat. Aber was wird H. Dr. Kohn dazu sagen, wenn ich, anstatt mich darüber zu wundern, daß der Samaritaner so unwissend ist, ירה בים Exod. 15, 4 = ראה mit חזי zu übersetzen, vielmehr auf die Mechilta und die anderen Midraschim verweise, wo ירה erklärt wird: ראה שרה של מצרים נופל בים. Die Bedeutungen der

Worte sprachlich zu erfassen, war eben den Alten insgemein nicht möglich, und wo ihre Combinationsgabe und Tradition sie verließ, — und dies war bei den Samaritanern nur zu oft der Fall, stellten sie sich allesammt bloß. Das Wort הואיל eig. beginnen, unternehmen wird von LXX etymologisch richtig mit ἀρχεῖσθαι meist übersetzt; die Rabbinen oder Turgemanim rathen aus dem Zusammenhang und dazu paßt denn auch meist צבי einwilligen, weniger das samaritanische אתרשי, sich die רשותא die Macht, Erlaubniß erbitten. Zu Genes. 18, 27 und Exod. 2, 21 paßt es sehr gut; Deut. 1, 5 heißt es dann wohl: Er nahm sich die Erlaubniß. Zu letztrer Stelle vgl. übrigens Sifre und Rabb. zu Exod. Die Schwierigkeit die S. 212 in dem Worte gefunden wird, ist mir daher unbegreiflich. — Ein recht zur Beherzigung mahnendes Beispiel, daß man zum Verständniß wie zur Würdigung der samaritanischen oder irgend einer einzelnen Version alle übrigen alten Uebersetzungen in's Auge fassen muß, gibt das zweite Wort der samaritanischen Uebersetzung: טלמס. Der Versuch Nöldeke's S. 209 es mit τέλεσμα, Talisman in Verbindung zu bringen, ist ebenso verfehlt wie die Combination Kohn's mit צלם. Ich bin aber im Stande, eine aus Prof. Petermann's Munde vernommene Vermuthung durch Belege aus dem Midrasch zu bekräftigen, so daß sie für mich wenigstens den Schein von Evidenz gewinnt. Er meinte nämlich, es sei das griechische ἐθεμελίωσε — er gründete. Vergleichen wir den Midr. Rabb. Anf. § 3, so wird auch dort als Analogie für die göttliche Schöpfung der Bau eines Königs herbeigezogen, der vor Allem Licht braucht bei der Legung der תימליוסין — θεμέλιοι. Das Wort ברא schaffen kannten die Samaritaner; V. 27 findet es sich beim Menschen, aber auch hier findet sich daneben die Glosse כון (ר), er bildete, und V. 21 von den θαλασσόκητοι = תנינים, wie sie Nöldeke erkannt hat. Gerade der Umstand, daß sich ברא nicht blos im Sinne vom Erschaffen aus dem Nichts, sondern auch vom Bilden in diesen Kapiteln vorfindet, machte die Ausleger, die gegen die gnostische Annahme einer kosmogonischen Entwicklung, zu der die verwandte babylonisch-phönizische Kosmogonie Anlaß gab, ankämpfen wollten, etwas verlegen. Aus dem Grunde wird z. B. בהבראם Cap. 2, 4 beanstandet, weil es in dieser Medialform den Begriff der Selbstentwicklung involviren kann, und theils gedeutet (s. Midr. Rabba) בה' בראם theils das ה durch Suspension als ה' זעירא in Frage

gestellt. Daß schon die Alexandriner von solchen dogmatischen Bedenken beeinflußt waren, zeigt in auffallender Weise ihre Lesung Cap. 5, 2 für הבראם — בראם. Trug man ja doch sogar Bedenken, das Wort בראשית zu übersetzen, weil man fürchtete, durch קדמיתא oder *ἀρχὴ* elementare Urprinzipien der Schöpfung damit zuzugestehen. Vorsichtig hat man daher anstatt בְּראשית — *ἐν τῇ ἀρχῇ* das unbestimmte בראשית — in einem Anfang *ἐν ἀρχῇ* oder בקדמין in der Urzeit gesetzt. — Die Erinnerungen an beide Aenderungen haben sich in der Tradition über die LXX (vgl. d. Excurs über d. Mechilta in der „Urschrift") etwas verwischt. — Oder man hat בְּרֹאשית gedeutet — בחכמתא u. s. f. So finden sich noch immer „Philosophen" ein, die behaupten: Gott sei blos ein צייר גדול — ein großer Bildner — שמצא סממנים טובים שסייעו אותו: תהו ובהו, חשך ורוח, מים ותהומות. Da schlug man endlich das Nachdenken über den Schöpfungsproceß ganz nieder und stellte den Satz auf Rabbot § 3: לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו אלא בדבר ד' וכבר שמים נעשו: Aus dem Munde Gottes fertig entstieg die vollendete Welt: Wie Er zum Schnee sagt הוה ארץ, so sagte er: Werde zum Lichte, das bereits in ihm war — והיה אור אין כתיב כאן אלא ויהי אור כבר היה — u. s. f.

Kehren wir zum Samaritaner zurück, so begreifen wir jetzt, warum er uns nicht bis zum Schaffen und zum leeren Nichts hinführen will; er führt uns lieber den Baumeister vor, der zu dem Bau, den er aufführt, die *θεμέλιοι*, die ersten Grundsteine legt. „Und was davor und dahinter ist, das erforsche nicht." Vielleicht gehört dahin auch die Uebersetzung יהי אור mit הוה נהר, wobei das Licht als bereits geschaffen angeredet wird: Werde. Auch, daß Gott am 7ten Tag פסק aufgehört hätte, an dem Weltenbau zu arbeiten Cap. 2, 3, schien einem Glossator bedenklich und er setzte dafür בטל — er feierte.

Das S. 211 erwähnte פסקול=Bund, Bündniß leite ich aus dem lateinischen fasciculus-Bund her. Zu den S. 208 erwähnten lateinischen Lehnwörtern sei noch hinzugefügt das Wort אסטיל, in welchem ich kein anderes als das lateinische hostilis erkennen kann — eine treffende Bezeichnung für die „feindliche Schlange" bei den Rabbin. אפיקורוס.

Von Hrn. Rabb. Dr. Grünebaum, Landau 4. Jan. 1869.

In Bd. V der Zeitschrift S. 263 heißt es: „Die herrschenden Priester sowohl aus dem alten zadokitischen Geschlechte als aus der hasmonäischen Familie scheinen allerdings den an „Zeduki" anklingenden Namen „Zaddik" gern auf sich angewandt zu haben, was aus Reden in deren Munde und in Urtheilen über sie bei Josephus und aus manchen übersehenen Stellen in den Baraitha's erschlossen werden kann". Als Beleg wird herangebracht das *δίκαιος* bei Jos. Alterth. XIII., 10, 5 und 16, 1. Dies scheint mir jedoch dem Zusammenhange der Stellen und der Geschichte zu widersprechen. Am ersteren Orte will sich Hyrkan doch den Pharisäern gewiß nicht damit empfehlen, daß er ein Zaddik-Sadducäer gewesen. In der That gehörte er auch nach Josephus und dem Thalmud bis dahin zu den Pharisäern, trat erst später zu den Sadducäern über, so daß seine Selbstbezeichnung als *δίκαιος*, Zaddik, ihn gerade als Pharisäer legitimiren sollte. — Auch in Betreff Alexander Jannai's will die Angabe des Jos. l. l. 16, 1 augenscheinlich aussagen, er sei als Zaddik, d. h. als Bekehrter, zum Pharisäismus Zurückgekehrter gestorben; es war Dies ein Urtheil der Pharisäer, welches sie nach seiner Handlungsweise, wie sie gerade vor seinem Tode gewesen, fällten. Dasselbe geht aus Sotah 22 hervor. Das nach seinem Tode hervortretende entschiedene Auftreten seiner Wittwe zu Gunsten des Pharisäismus soll dort hauptsächlich auf sein letztwilliges Mahnwort begründet werden. In diesem tritt er zwar nicht selbst für den Pharisäismus auf, aber ebensowenig für den Zadducäismus, sondern als ein gerader rechtlich denkender Mann, der die Ehrlichkeit auf beiden Seiten achtet, als Zaddik im wahren Sinne. — Wie man dieses Wort als ein besonderes Epitheton für den Priester urgiren will, ist mir unbegreiflich, da es doch offenbar überall nur in dem ganz allgemeinen Sinne des Gerechten genommen werden zu dürfen scheint. Wie die Bibel selbst es so oft von Gott gebraucht, ebenso nennen Ihn die Midraschim צדיקו של עולם, den Gerechten der Welt, deßgleichen gilt es als Bezeichnung für alle hervorragenden Männer: für Moses u. A., vgl. z. B. zu Prov. 11, 31.

[Mit Vergnügen habe ich ein so wohlmotivirtes Bedenken über einen Gegenstand aufgenommen, welcher schon so vielfach zu Mißverständnissen wie auch dem gedankenlosesten Reden Veranlassung

gegeben, und finde ich darin erwünschte Gelegenheit, die Auffassung in's Klare zu bringen. Es ist ganz selbstverständlich, daß צדיק seine ursprüngliche und allgemeine Bedeutung des „Gerechten" niemals eingebüßt, von Gott und allen besonders verdienstlichen Männern fortdauernd gebraucht worden, dennoch aber eine Zeit lang von den herrschenden Priestern als epitheton ornans besonders ambitionirt, ihnen von ihren Parteigängern gern beigelegt wurde, daher auch manchmal von den Gegnern mit schlechter Nebenbedeutung gebraucht werden konnte. Es ist gerade wie mit heilig, Heiligkeit, das gewiß den höchsten Grad sittlicher Reinheit ausdrückt, zunächst von Gott, dann den Engeln, endlich auch von über das Irdische sich erhebenden Menschen gebraucht wird, dann aber doch nebenbei in der katholischen Kirche zum besonderen Charakteristikum des Oberbischofs, des „heiligen Vaters", „Seiner Heiligkeit" verengt wird, wie auch die von der Kirche Seliggesprochenen schlechtweg die „Heiligen" heißen, während umgekehrt dann gerade die „Hierarchie" einen Tadel ausdrückt. So ist גאון, Hoheit, allgemeiner erhebender Ausdruck, dabei auch Titel der Geonim, der Vorsteher der babylonischen Akademien, und ist umgekehrt im Munde der Karäer ein Schimpf als Hochmuth. Geht es nicht in unsern Tagen so mit dem Ausdrucke: fromm, der, ohne seinen allgemeinen ehrenden Sinn einzubüßen von einer Partei als ausschließlich ihr angehörig in Anspruch genommen, von den Andern daher auch nicht selten im tadelnden Sinn gebraucht wird? So prägen die Verhältnisse den Begriffen und ihrem Ausdrucke, den Worten, manche eigenthümliche Nüancirungen auf, und beide, der allgemeine ursprüngliche Sinn und die aus den Zuständen damit vorgenommene Umwandlung, gehn neben einander, ohne sich auszuschließen; es knüpft sich Lob und Tadel daran je nach dem Standpunkte dessen der das Wort gebraucht, und nach dem Zusammenhange der Rede.

So verhält es sich nun mit Zaddik, Dikaios; es ist ein allgemeiner Ehrenname, den aber besonders die herrschenden Priester sich gerne beilegen mochten, den ihnen ihre Anhänger gern bewilligten, den ihnen die von vorn herein ihnen Widerstrebenden nur dann zuerkannten, wenn sie sie dessen auch in der That für würdig erachteten. Also Zaddik ist nicht gleich Zadokite oder gar Sadducäer, allein die herrschenden Priester, — und dazu trug der Anklang von Zadokite und Zaddik Manches bei — galten gern als

Zaddikim, hörten sich gern so nennen, die Verdienstvollen unter ihnen erhielten auch im Munde Aller diesen Namen, wie Simon ha-Zaddik, und wie sonst in der alten Zeit gerne von den „Zaddikim" als der Aristokratie gesprochen wird (vgl. auch diese Zeitschr. Bd. VII S. 170 ff.); bei Andern war man dazu nicht so bereit wie bei Johann Hyrkan und Alexander Jannai, und wiederum galt er für Andere als Ironie, als Anspielung auf die in die Heiligkeit des Priesterthums sich hüllende Herrschsucht. Das ist so einfach und so unzweideutig belegt, daß für den Einsichtsvollen und Unbefangenen ein Mißverständniß nicht aufkommen sollte. G.]

Von Hrn. Dr. Wolf, Wien 8. Jan. 1869.

Hinter den Coulissen.

Die Juden wurden aus den verschiedenen Ländern Osterreichs viele Male ausgewiesen, d. h. die betreffenden Decrete und Edicte in diesem Sinne erfolgten. — Zumeist jedoch fanden die Juden die Mittel und Wege, daß diese Edicte wieder aufgehoben wurden. So wurden die Juden z. B. aus Niederösterreich im Jahre 1560 ausgewiesen. Wolweislich wird in diesem Decrete bemerkt, daß die Juden vor ihrem Abzuge noch die besondere Judensteuer, 5 Pfund gesponnenes Gold für die kaiserlichen Prinzessinnen in Insbruck erlegen sollen. (Ueber diese Steuer vergl. meine Judentaufen in Oesterreich S. 15 und Beilage IV); doch wurde diese Ausweisung nachher sistirt. Beiläufig 80 Decrete verfügen die Ausweisung der Juden aus Niederösterreich. Thatsächlich wurden sie jedoch blos drei Mal ausgewiesen, in den Jahren 1349, 1421 und 1670. — In ähnlicher Weise ging es auch den Juden in Böhmen. Im Jahre 1559 erließ Kaiser Ferdinand I., ein Zögling spanischer Jesuiten, den Befehl, daß die Juden aus Böhmen vertrieben werden sollten. Dieses Mal sollte jedoch der Befehl wirklich ausgeführt werden, da der Kaiser geschworen hatte, diese Maßregel zur Ausführung zu bringen. Wie bekannt machte Mardochai Zemach aus der Buchdruckerfamilie der Gersoniden, eine Reise zum Papste, damit dieser den Kaiser von dem abgelegten Gelübde enthebe, was auch geschehen ist. (Abgesehen von andern Quellen verweisen wir in dieser Beziehung auf ein Gutachten der Hofkammer vom Jahre

1671, welches wir in unsren „Juden in der Leopoldstadt.“ Beilage XII S. 106, mittheilten.) [1])

Dieses Moment allein war es jedoch nicht, welches die Aufhebung des Edictes erwirkte. Wie wir in unsern: „Studien zur Jubelfeier der Wiener Universität“ S. 33 und Beilage VI u. VII nachwiesen, hat sich der Sohn des Kaisers, Erzherzog Ferdinand, damals Statthalter in Böhmen, der Juden angenommen. Unter anderen führte er als Motiv an, daß die andern Mächte ein derartiges Vorgehn nicht wohl auslegen würden. Außer dem Erzherzog Ferdinand nahm sich auch der damals schon zum König von Böhmen und als römischer König gekrönte Maximilian, nachmals Kaiser Maximilian II. mit seiner Gemahlin Maria, Tochter Kaiser Carl's V., der Juden an. Am 29. März 1563 [2]) richteten sie an den Kaiser ein Schreiben, in welchem sie ihn baten die Juden in Böhmen zu belassen. Hierauf antwortete der Kaiser „das liebe sunliche schreiben“ und „desselben geliebten Gemal unserer freundlich geliebten Tochter“ (7. April 1563), daß er, da die Juden in Folge der „eingefallenen Sterbeleuff“ nicht in der Lage waren ihre Schulden einzukassiren, „fürnenblich aber auf Euer lieb vnd derselben geliebten Gemal unserer freundlich geliebten Tochter gethanen Fürbitt den Ausweisungstermin von Georgi, bis auf Sonntag Trinitatis zu verlängern“; jedoch sei es sein ernstlicher Wille, daß die Juden an diesem Termine gewiß die „Crone Böhmen“ räumen

---

[1]) Es liegt uns aus jener Zeit ein Gesuch von „Menachi jüdischen Predicant zu Prag“ präsentirt 5. Aug. 1561 vor. Er bat den Kaiser, es möge ihm mit seinem Weibe und seinen Kindern gestattet sein in der königlichen Familien-Herrschaft Pardubitz wohnen zu dürfen. Er begründete diese Bitte durch folgende Gründe, er sei ein alter, schwacher und fast blinder Mann, überdies fehle es ihm an Unterhaltung zur Leibesnahrung „sondern was meine Hausfrauen an kuniglichen und fürstlichen Höfen mit ihrer Handarbeit von Gold und andern schöner Arbeit, das den hohen Adel dienstbarlich ist, gewinnt, damit ich meine kleinen unerzogenen Kindlein erhalten thue.“ Wer dieser Menachem war, ist mir nicht bekannt. Vielleicht der in Gal Ed. S. 17, Nr. 41 angeführte, wenn dieser etwa gestorben wäre, bevor das Gesuch in die Hände des Kaisers gelangte.

[2]) Hock in Gal-Ed und nach ihm Grätz in seiner Geschichte IX geben an, daß das Damoklesschwert der Vertreibung schon im Jahre 1562 hinweggenommen worden. Aus obigem Datum geht jedoch hervor, daß dies nicht in jenem Jahre der Fall war.

sollen. Am Schlusse des Briefes spricht er es nochmals aus „das doch einsmal unser gnedigster und entlicher Wille ins Werk gesetzt werde.“—

So weit wäre die Sache ganz in der Ordnung und es braucht nicht hinzugefügt zu werden, daß nach dieser Erstreckung eine weitere erfolgte. Ein Jahr hernach starb überdies der Kaiser Ferdinand I. und wie bekannt war Maximilian II. kein enragirter Katholik und neigte sich vielmehr dem Protestantismus zu.

Es waren aber noch andere Hände in dieser Angelegenheit thätig und zwar der Secretär des Kaisers Ferdinand, Nicolaus Walter oder Waltner, und der Secretär Maximilians Caspar von Windegg zu Lussano. Sagen wir es offen, diese beiden Secretäre waren von den Juden bestochen, damit sie für ihre Sache, da wie dort intervenirten [1]). Am 8. April, einen Tag nach der Ausfertigung des Briefes Ferdinands an Maximilian, schrieb der Secretär Walter an Windegg, daß der Kaiser durchaus „die sach die Juden angehet, nit hören noch etwas bewilligen wollte“; aber er habe sie ihm plausibel gemacht, daß es sich nur um eine Fristerstreckung wegen Eincassirung der Schulden handle. „Darauf hat sich Ihre Maiestät etwas erweichen lassen.“ Zuerst habe der Kaiser den Termin nicht um eine Stunde verlängern wollen. — Zugleich ersucht er ihn, dieses den Juden mittheilen zu wollen.

Nun handelte es sich darum, daß die Juden den Preis für diese Erstreckung der Frist bezahlen sollten. Die beiden Secretäre fürchteten aber gegenseitig vor Ueberlistung, daß die Juden den Preis und darüber bezahlen, der Empfänger jedoch den Löwenantheil für sich behalten würde. — Die beiden Herren Secretäre kamen daher überein, daß sie die Bevollmächtigten der böhmischen Juden zusammen in Wien, wohin sie zu bescheiden waren, empfangen und gemeinschaftlich das Geld übernehmen wollen, zu welchem Zwecke auch Windegg gebeten wird für Walter eine besondere Wohnung zu bestellen, da sie doch die Juden in der Hofburg nicht empfangen können.

---

[1]) Bekanntlich wird in der Schrift so wie im Talmud Bestechung, und was mit derselben zusammenhängt, auf's Nachdrücklichste verboten. Die Verhältnisse haben jedoch die Juden dazu gedrängt Bestechung zu geben, da die Juden = Gesetze, wo sie zur Ausführung kamen, den Ruin und den Untergang der Juden herbeiführten. Ein Beamter, der keine Bestechung annehmen wollte, wurde von ihnen als Judenfeind betrachtet. So wurden die Juden systematisch demoralisirt. —



